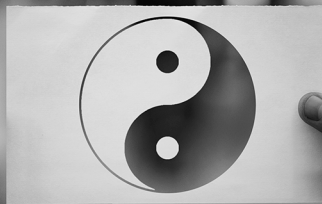
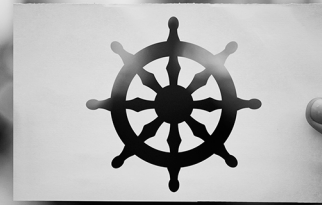


Marcelo Máximo Purificação
Vanessa Alves Pereira
Sonellaine de Carvalho
(Organizadores)



Teologia e Ciência da Religião: Agenda para Discussão 2

Marcelo Máximo Purificação
Vanessa Alves Pereira
Sonellaine de Carvalho
(Organizadores)



Teologia e Ciência da Religião: Agenda para Discussão 2

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremona

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da Capa

Shutterstock

Edição de Arte

Luiza Alves Batista

Revisão

Os Autores

2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena

Editora pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

A Atena Editora não se responsabiliza por eventuais mudanças ocorridas nos endereços convencionais ou eletrônicos citados nesta obra.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves -Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Me. Alexsandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Ma. Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Faculdade da Amazônia
Profª Ma. Anelisa Mota Gregoleti – Universidade Estadual de Maringá
Profª Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Profª Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Profª Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Profª Drª Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Clécio Danilo Dias da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Profª Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Profª Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Ernane Rosa Martins – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Profª Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Me. Givanildo de Oliveira Santos – Secretaria da Educação de Goiás
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Profª Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza
Profª Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior

Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará

Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco

Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal

Prof. Me. Robson Lucas Soares da Silva – Universidade Federal da Paraíba

Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão

Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo

Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana

Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí

Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo

Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Vanessa Mottin de Oliveira Batista
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Vanessa Alves Pereira
Sonellaine de Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T314 Teologia e ciência da religião: agenda para discussão 2 / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Vanessa Alves Pereira, Sonellaine de Carvalho. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2020.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5706-541-9

DOI 10.22533/at.ed.419202810

1. Teologia. 2. Ciência. 3. Religião. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Pereira, Vanessa Alves (Organizadora). III. Carvalho, Sonellaine de (Organizadora). IV. Título.

CDD 215

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

O momento em que vivemos, marcado pela primeira onda mundial do COVID-19 tem levado muitas pessoas a refletirem sobre a vida. O diálogo religioso tem sido, nesses momentos difíceis acalento para muitas pessoas. Mesmo, sabendo que historicamente as Ciências da Religião e a Teologia, possuem identidades e trajetórias próprias, porém, não indiferentes entre si, arriscamos dizer que nesse contexto abstruso, através da “fé e da razão” vêm colaborando na religiosidade das pessoas. No discurso teológico de São Tomás de Aquino a “fé e a razão” aparecem como valores intrincados com o conhecer da verdade, e nos contextos de hoje, marcado pelo isolamento social, o conhecer nos leva a verdade do outro e a verdade sobre nós mesmos. Reflexões sobre a vida, o ser humano, a morte, o sagrado têm sido perenes nesse período de isolamento.

Um dos caminhos utilizados pelas pessoas nesse contexto pandêmico, é o da leitura. Uma boa leitura, sempre fez bem ao corpo e a alma. A partir dessas premissas apresentamos a obra - **Teologia e Ciência da Religião: Agenda para Discussão 2** -. Uma obra com 11 textos diversificados, oriundos de pesquisas, investigações de vários autores e de vários contextos. Tais elementos, tornam esta obra rica em reflexão gravitando em eixos como (Bíblia Hebraica, Confessionalidade, Congar, Eclesiologia, Gênero. Morte, Narrativas Bíblicas, Paradigmas, Peregrinos, Preservação, Religião, Santo, Tempos, Teologia, Tolerância. Xintoísmo, etc.) cujos diálogos ora perpassam pelos liames das Ciências da Religião, ora pela Teologia. Deixamos aqui o convite, para leiam e apreciem a obra.

Marcelo Máximo Purificação
Vanessa Alves Pereira
Sonellaine de Carvalho

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A IMAGEM FEMININA NA ASSEMBLEIA DE DEUS – MISSÕES: UM PANORAMA DE COMO QUADROS TEÓRICOS PERMITEM COMPREENDER POSSÍVEIS TENSÕES ENTRE AS CONSTRUÇÕES DE GÊNERO ASSOCIADAS AO FEMININO	
Ana Luíza Gouvêa Neto	
DOI 10.22533/at.ed.4192028101	
CAPÍTULO 2	13
A LITERATURA INFANTIL AFRICANA: ROMPENDO COM A CULTURA HEGEMÔNICA	
Mônica Abud Perez de Cerqueira Luz	
DOI 10.22533/at.ed.4192028102	
CAPÍTULO 3	28
A PRÁTICA RELIGIOSA E A MORTE NA MEMÓRIA DOS IMIGRANTES JAPONÊSES	
Tomoko Kimura Gaudioso	
André Luis Ramos Soares	
DOI 10.22533/at.ed.4192028103	
CAPÍTULO 4	41
A PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO RELIGIOSO: UM OLHAR SOBRE A MANUTENÇÃO E/OU RESTAURAÇÃO DA IGREJA SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA (CABINDA/ANGOLA)	
Joaquim Paka Massanga	
DOI 10.22533/at.ed.4192028104	
CAPÍTULO 5	54
A REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICO-LITERÁRIA DA MADEIRA DE ACÁCIA NO ÂMBITO DAS LOCAÇÕES CÊNICAS DAS NARRATIVAS BÍBLICAS	
Petterson Brey	
DOI 10.22533/at.ed.4192028105	
CAPÍTULO 6	63
A SERVIÇO DO QUE SE MOVE: A TRADIÇÃO CAMBIANTE DA FESTA DOS SANTOS PEREGRINOS	
Andiara Barbosa Neder	
DOI 10.22533/at.ed.4192028106	
CAPÍTULO 7	77
AS MISSÕES PROTESTANTES NA AMÉRICA LATINA E SEU IDEÁRIO POLÍTICO	
Dora Deise Stephan Moreira	
DOI 10.22533/at.ed.4192028107	

CAPÍTULO 8.....	90
O PARADIGMA TRADICIONAL DO PROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM: O DESAFIO DA DOCÊNCIA TEOLÓGICA CONFSSIONAL	
Davi Marreiro da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.4192028108	
CAPÍTULO 9.....	102
PARALELO ENTRE O PENSAMENTO DE YVES CONGAR E OS DOCUMENTOS DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA EM MEDELLIN: SUA RELAÇÃO COM A <i>LUMEN GENTIUM</i> E GAUDIUM ET SPES DO CONCÍLIO VATICANO II	
Ailton Bento Araruna	
Edilberto Cavalcante Reis	
DOI 10.22533/at.ed.4192028109	
CAPÍTULO 10.....	109
RELIGIÃO E LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO ESPAÇO PÚBLICO CONTEMPORÂNEO	
Sérgio Murilo Rodrigues	
DOI 10.22533/at.ed.41920281010	
CAPÍTULO 11.....	119
SINAIS DOS TEMPOS EM “TEMPOS LÍQUIDOS”: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI	
Ademilson Tadeu Quirino	
Ligja Maria dos Reis Matos	
DOI 10.22533/at.ed.41920281011	
SOBRE OS ORGANIZADORES	135
ÍNDICE REMISSIVO.....	137

CAPÍTULO 1

A IMAGEM FEMININA NA ASSEMBLEIA DE DEUS – MISSÕES: UM PANORAMA DE COMO QUADROS TEÓRICOS PERMITEM COMPREENDER POSSÍVEIS TENSÕES ENTRE AS CONSTRUÇÕES DE GÊNERO ASSOCIADAS AO FEMININO

Data de aceite: 27/10/2020

Ana Luíza Gouvêa Neto

UFJF

REDUGE

<http://lattes.cnpq.br/8279527630211124>

Artigo publicado nos Anais no 3º Simpósio Internacional da ABHR.

RESUMO: O presente artigo prevê abordar inquietações surgidas a partir das conclusões obtidas na dissertação de Mestrado intitulada: Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas. Pôde-se identificar uma imagem dual de mulher. Ao mesmo tempo que a mulher era representada de forma contemporânea e moderna – ativa, que trabalha fora, ela era projetada de forma conservadora – adjutora do esposo e ‘rainha do lar’, sendo essas as imagens que se sobressaem. Para além, ao analisar o conjunto de textos reunidos para a pesquisa, concluiu-se que a representação de mulher e de feminino era balizada por uma noção construída com objetivo de controle e disciplinarização dos corpos femininos. Notou-se uma mulher assembleiana presa a uma hierarquia valorativa de dominação, na qual a submissão é legitimada a partir da Bíblia. A conclusão a que se chegou, por fim, pareceu insatisfatória na medida em que o retrato fornecido pela observação e análise dos periódicos apontava mais para uma representação de feminino que a instituição

religiosa – Assembleia de Deus – pretendia do que, possivelmente, na prática, as ações e relações sociais podem revelar. Dessa forma, como compreender a mulher assembleiana a partir de uma perspectiva de gênero que dê conta de explicar as continuidades e descontinuidades entre o discurso oficial produzido pela instituição religiosa e a autorrepresentação de feminino que possuem as assembleianas?

PALAVRAS-CHAVE: Gênero, Assembleia de Deus, Mulher.

ABSTRACT: This article aims to address concerns arising from the conclusions obtained in the Master's dissertation entitled: Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas. A dual image of woman could be identified. At the same time that the woman was represented in a contemporary and modern way - active, working outside the home, she was projected in a conservative way - helper of the husband and 'queen of the home', these being the images that stand out. Furthermore, when analyzing the set of texts gathered for the research, it was concluded that the representation of women was guided by a notion constructed with the objective of controlling and disciplining female bodies. It was noticed the woman stuck to the gender hierarchy, legitimized by the Bible. The conclusion reached, at last, seemed unsatisfactory insofar as the portrait provided by the observation and analysis of the journals pointed more to a representation of women than the religious institution - Assembly of God - intended than, possibly, in practice, social actions and relationships can reveal. In this way,

how to understand the assemblage of women from a gender perspective that is able to explain continuities and discontinuities between the official discourse produced by the religious institution and the self-representation of women ?

KEYWORDS: Gender, Assembleia de Deus, Woman.

INTRODUÇÃO

O presente artigo prevê abordar inquietações surgidas a partir das conclusões obtidas na dissertação de Mestrado intitulada: *Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas* (GOUVÊA NTO, 2015, p. 37). Nessa, procurou-se identificar a representação de imagem feminina propagada pela Igreja Assembleia de Deus a partir da análise das revistas *Nosso Lar e Mulher, Lar & Família Cristã*¹. Pôde-se identificar uma imagem dual de mulher. Ao mesmo tempo que a mulher era representada de forma contemporânea e moderna – ativa, que trabalha fora, ela era projetada de forma conservadora – adjutora do esposo e ‘rainha do lar’, sendo essas as imagens que se sobressaem.

Para além, ao analisar o conjunto de textos reunidos para a pesquisa, concluiu-se que a representação de mulher e de feminino era balizada por uma noção construída com objetivo de controle e disciplinarização dos corpos femininos. Isso acontece, em parte, por causa dos tipos de instruções e orientações que as revistas disponibilizavam.

Após análise de todo material, as conclusões obtidas trazem uma representação de imagem feminina assembleiana de submissão ao marido, de dona de casa, de mãe de família, de submissão à Igreja. Notou-se uma mulher assembleiana presa a uma hierarquia valorativa de dominação, na qual a submissão é legitimada a partir da Bíblia. Passagens tais como: “E ele mesmo deu uns para apóstolos, e outros para profetas, e outros para evangelistas, e outros para pastores e doutores” (EFÉSIOS, 4:11) e “E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele” GÊNESIS 2:18) são constantemente utilizadas para legitimar a posição e o papel da mulher – hierarquicamente inferior – no interior da Igreja e na vida privada.

A conclusão a que se chegou, por fim, pareceu insatisfatória na medida em que o retrato fornecido pela observação e análise dos periódicos apontava mais para uma representação de feminino que a instituição religiosa – Assembleia de Deus – pretendia do que, possivelmente, na prática, as ações e relações sociais podem revelar.

1 Revistas publicadas pela CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) direcionadas à família e, sobretudo, ao público feminino. Publicadas e comercializadas pela editora nas décadas de 1990 e 2000.

GÊNERO: CATEGORIA ANALÍTICA

Gênero! Percebe-se que tal palavra tem sido cada vez mais utilizada tanto na academia quanto na sociedade de forma mais ampla, através da mídia, da política, da religião. O debate na arena pública em torno dessa palavra suscita, muitas vezes, discussões acaloradas podendo resultar em violência simbólica ou até mesmo em violência física. Muitas são as opiniões e concepções acerca do que tal palavra, aparentemente ordinária, significaria. Não obstante, acionar gênero enquanto categoria analítica requer certo esforço para trabalhar tal conceito de forma interseccionada.

Assim, a proposta, aqui, é que, para se trabalhar a categoria de gênero, é necessário pensar em contextos e historicidades. A construção de conceitos, discursos e sistemas reguladores obedecem a pré-condições que geram efeitos socialmente identificáveis em seus próprios contextos.

Como se vê, o argumento básico gira em torno da impossibilidade de haver uma definição universal de certas categorias ou sistemas, pelo fato de que os elementos que os constituiriam e as relações que dele se resultariam seriam específicos historicamente de seus contextos. Como também, a construção das definições seria, em si, produto de processos discursivos históricos.

Em síntese, é preciso negar a generalização dos conceitos, sobretudo de gênero. A concepção universal de tal conceito pode ser vista como errônea a partir do momento em que se torna necessário levar em consideração o desenvolvimento da definição de gênero como um ato histórico. Pensar a historicidade da própria construção do conceito implica pensar em diferentes variáveis, tais como: pensamentos, épocas, contextos geográficos. E que a construção de definição responde às questões específicas de cada variável.

Dito isso, pode-se dizer que o conceito de gênero enquanto categoria de análise não deve ser trabalhado de forma estanque; pelo contrário, tal conceito precisa ser trabalhado de forma móvel, levando em consideração as inúmeras concepções acerca de seus significados e funcionamento. A frase a seguir ilustra o argumento da pesquisadora: “As normas pelas quais as mulheres são medidas nada têm de universais” (BOURDIEU, 2011, p. 78). A frase escrita por Bourdieu vai ao encontro da ideia da construção dos conceitos a partir da contextualização e negação da universalização.

PROBLEMATIZAÇÕES E TENSÕES: AS MULHERES ASSEMBLEIANAS

Contudo, a representação dual de mulher e o interesse das revistas em disciplinar o corpo feminino abre espaço para enxergar e discutir possíveis tensões no interior dos discursos que tratam a mulher como submissa. Central no debate de

gênero, a polarização, vista de forma superficial, pareceu explicar a representação feminina assembleiana. Visto que o referencial teórico utilizado foi Marilyn Strathern, Pierre Bourdieu e Judith Butler, fazem-se necessárias certas problematizações das conclusões do trabalho de dissertação.

Percebe-se, agora, que o fato de assumir Bourdieu como principal referencial teórico resultou em trabalhar o conceito de gênero a partir de uma perspectiva estruturalista pautada em uma análise a-histórica e universalizante. Essa perspectiva deixa sem explicação situações como a reportagem realizada com Marina Silva, à época Ministra do Meio Ambiente. Segue trecho da reportagem:

Simplicidade e serenidade são qualidades que saltam aos olhos quando se está à frente de Marina Silva. Reconhecida por sua luta e compromisso em favor das causas ambientais e dos direitos humanos [...] conquista posições de destaque na vida pública nacional sem deixar de lado a humildade e a gratidão a Deus [...] Marina surgiu no cenário público em 1988 ao ser eleita vereadora por Rio Branco, capital do Acre. Já no segundo mandato no Senado foi nomeada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva para fazer parte do primeiro escalão do governo (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p. 5).

Como explicar a participação de uma mulher assembleiana na esfera pública, que, de acordo com a visão estruturalista, seria apenas *locus* masculino? Tal pergunta problematiza tanto o estruturalismo quanto as conclusões do trabalho.

Interessa, também, destacar outro ponto. Apesar do fato de que os antônimos possam ser trabalhados de maneira que suscite complementaridade, como se sabe, sua utilização como base para estrutura sociocultural fundamenta todo o pensamento relacionado à corrente estruturalista. Sendo assim, a divisão sexual das coisas e das atividades assume uma postura binária, na qual sempre haverá a oposição entre o masculino e o feminino.

Nesta perspectiva, constata-se que a dominação masculina² se constrói e se perpetua a partir de vias simbólicas do conhecimento e da comunicação. A ordem social estabelecida assemelha-se a uma grande máquina simbólica capaz de ratificar as diversas formas de dominação. As relações sociais obedecem a princípios simbólicos conhecidos e reconhecidos tanto por ‘dominados’ quanto por ‘dominantes’.

O princípio da visão dominante está inscrito em um sistema simbólico³ de estruturas “duradouramente inscritas nas coisas e nos corpos” (BOURDIEU, 2011, p. 54). Contudo, as estruturas de dominação não podem ser consideradas como a-históricas. Pelo contrário, as estruturas são o resultado de um constante trabalho

2. Conceito utilizado por Pierre Bourdieu no livro *A dominação masculina* para analisar a ordem social estabelecida e as relações de dominação.

3. Entende-se, aqui, sistema simbólico semelhante à cultura, no qual sinais e símbolos possibilitam a membros de sociedades apreensão de conhecimentos de si próprios.

de produção e reprodução de agentes específicos, tais como escolas, igrejas, instituições, Estado. As relações simbólicas, desta forma, contribuem na reprodução de uma estrutura de distribuição de capital simbólico (BOURDIEU, 2011, p. 295).

Perpetuar a dominação masculina na perspectiva estudada traz consequências generalizantes para a teoria de gênero. À luz de Bourdieu (2011), há uma noção naturalizada de gêneros como *habitus* sexuados, a qual parece operar na produção da estrutura binária⁴ utilizada para pensar as categorias de gênero. Na visão de Butler (2012), a categorização de gênero é responsável por sua hierarquização e pela heterossexualidade compulsória⁵. Assim, ambos, admitem que haja uma polarização entre o masculino e o feminino que os coloca em níveis hierarquicamente distintos.

Ao perceber a diferenciação dos gêneros como uma construção social naturalizada, pode-se entender que a divisão social construída entre os sexos é dada de forma natural. A legitimidade se insere a partir do ponto no qual a diferenciação é construída através de uma ordem natural. Com base no princípio androcêntrico e na divisão sexual biológica, pode-se identificar a ordem da força masculina e a não necessidade de justificação da dominação masculina.

Assim, tem-se que o sexo é fundamentado a partir da biologia, e o gênero tem sua fundamentação a partir da construção social/cultural. Seguindo esse pensamento, sexo, gênero e orientação sexual são interpretados de maneiras correlacionadas e dependentes. Logo, aquela mulher assembleiana que é juíza em um tribunal no estado do Pará (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2001, p. 52) não estaria em conformidade com os atributos referentes ao seu gênero.

Não bastasse o recorrente uso e abuso de antagonismos, o viés estruturalista propõe uma essência universal para o modelo androcêntrico e patriarcal de sociedade. Aqui, aponta-se para duas observações intercambiáveis: 1. A necessidade de problematizar a categoria universal; 2. Para a necessidade do movimento feminista em tornar coesa a identidade mulher.

O mesmo raciocínio pode ser percebido em Butler⁶, ao defender gênero como ato, aberto a ações. Ora, tais *insights* abarcam ideias-chave: que toda definição de elemento ocorre dentro de um contexto histórico particular e que tais definições estão constantemente sendo definidas dentro de contextos históricos e sociais, nos quais quem os define tem motivos e razões para fazê-lo de um modo ou de outro.

Mônica, capitã do exército, branca, formada em Direito e em Teologia, 30 anos (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p. 50); Judite, dona de casa,

4. Estrutura binária é um conceito utilizado por Judith Butler para analisar as categorias de gênero e a hierarquização do poder contido nas relações entre 'homens' e 'mulheres'.

5. Processo de socialização que garante a estrutura binária de gêneros e consequentemente a hierarquia de gênero.

6. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012. p. 199.

esposa de um pastor, negra, 47 anos (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2005, p. 5); Débora, aluna do curso de Letras, branca (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p.50): é suposto que tais mulheres, com carreiras, idades e raças tão distintas, tenham uma mesma identidade?

A resposta para a pergunta acima é SIM, para parte do movimento feminista. Tal parcela do movimento, diga-se de passagem, radical⁷, tem particular apreço pela promoção dos interesses das mulheres. Mas desde quando lutar pelos interesses das mulheres é visto como algo pejorativo e radical? Strathern (2006, p. 53) aborda o movimento feminista como produtor de um debate radical acerca dos interesses femininos. Levando em consideração a data em que o livro foi escrito, década de 1980, tal afirmação de que o debate feminista é radical soa descontextualizada. Contudo, é seguro afirmar que, ainda hoje, encontra-se certo radicalismo em movimentos feministas, tais como o FEMEN⁸. Trata-se de um grupo feminista de protesto, cujas ações no centro da cena pública protagonizam atos pela liberdade de mulheres as quais são julgadas oprimidas pelas manifestantes feministas, seja pelo machismo, seja pela desigualdade entre homens e mulheres na sociedade, seja pelas religiões e suas estruturas androcêntricas.

No cerne do debate radical, a perspectiva das mulheres é tida como forma de resistência e/ou em conflito com a dos homens em um sistema no qual a posição da mulher é vista como consequência dos interesses masculinos. Tal suposição se torna ainda mais problemática ao interpretar a desigualdade entre os sexos como um fenômeno universal. Se no interior do movimento existem diferenças teóricas, como se pode falar em feminismo unitário ou mesmo na unidade da categoria mulher?

Em princípio, o termo mulher foi responsável por tornar coeso o movimento feminista na luta por projeção, legitimidade e direitos políticos. Ao buscar cancelar o sujeito mulher na esfera pública, o feminismo optou e, por assim dizer, necessitou da criação de uma identidade única a qual representasse de forma igualitária os interesses do movimento feminista. Seria necessário e aceitável pensar a categoria mulher em termos universais nos dias de hoje?

Em meio à crise de paradigmas universalistas e da crítica aos construtos

7. Aqui, refere-se a um movimento feminista muito em voga nas décadas de 1960 e 1970. A teoria feminista radical teve papel fundamental na emancipação e na luta pelos direitos políticos da mulher. Neste tipo de debate feminista, tem-se em voga a promoção dos interesses da mulher e a constante perspectiva da dominação masculina. Estruturas detentoras de capital simbólico são responsáveis por perpetuar a desigualdade entre homens e mulheres, sobrepujando a parcela feminina. STRATHERN, 2006, p. 58).

8. Em um protesto intitulado Topless Jihad, ocorrido em 2013, as ativistas conseguiram não somente apoio, mas também crítica por parte de muçulmanas. “A natureza intransigente das ações do Femen e as palavras provocadoras que portam em cartazes e no corpo também irritam outras pessoas. Após o Topless Jihad, formou-se um grupo denominado Muslim Women Against Femen (Muçulmanas contra o FEMEN), que declarou no Facebook considerar o Femen anti-islâmico e imperialista.” Disponível em: < <http://www.dw.com/pt/a/C3%A7%C3%B5es-do-grupo-femen-provocam-recha%C3%A7o-de-feministas/a-16741110>>. Acesso em: 6 nov. 2015. Frases como: “**Femen pratica o feminismo brutal** (Hilal Sezgin)” não são incomuns após os protestos do grupo.

de verdades absolutas, fez-se necessário problematizar tanto os conceitos bem delimitados quanto as concepções vigentes, que têm por base características fixas e estanques, o que significa compreender que utilizar mulher com as implicações feministas radicais⁹ supõe uma identidade pré-estabelecida e com bases fixas.

A presunção política de ter que haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada em uma identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal masculina (BUTLER, 2012, p. 20).

Tal concepção vai ao encontro da padronização da identidade mulher forjada pelos articulistas das revistas analisadas. Nota-se que, apesar da diversidade de identidades femininas contidas nas páginas das revistas, há um esforço para relacionar a mulher ao espaço doméstico. São abordadas características que se supõem estarem relacionadas ao feminino, constantemente, tais como a maternidade, a doçura, a delicadeza, a paciência, o cuidado estético.

Por que transformar identidades fluidas em identidades fixas e naturais? Quais os propósitos dessa normatização? Quem são os responsáveis por engendrar a naturalização de identidades únicas, universais e a-históricas? Tais perguntas tornam-se necessárias, a partir do ponto no qual se pretende vislumbrar a construção da categoria de gênero, quais as relações contidas nessa categoria e qual o papel desempenhado pelas instituições detentoras de capital simbólico.

As instituições enquanto agenciadoras relacionam-se com a normatividade, com a organização, com o reconhecimento, com a aceitabilidade e com a legitimidade na conceituação de categorias de gênero? A igreja, enquanto tal, tem responsabilidade na ordenação e normatização dos sujeitos, enquanto produtora de uma matriz de inteligibilidade? Mulheres que rompem com suas igrejas por falta de legitimidade, mesmo que empoderadas pelo Espírito Santo, estariam rompendo com certa normatividade?

Tais reflexões podem ser feitas a partir da problematização das categorias de gênero, corpo, normatividade e a própria noção de mulher.

Portanto, é preciso lançar mão de novas perspectivas que relativizem as dicotomias muitas vezes encontradas na teoria de gênero. Utilizar classificações como enquadramentos teóricos em certos casos não parece suficiente. A pesquisa empírica, certas vezes, testa os referenciais teóricos indicando que os mesmos nem sempre dão conta de explicar o todo, o que autoriza a pensar que xs¹⁰ autorxs e suas teorias devem ser utilizadxs como instrumentos para pesquisa, e não como

9. Ainda que esse possa ser observado em menor parcela.

10. No presente texto, optou-se pela utilização do 'x(s)' no lugar dos artigos definidos 'a(s)' 'o(s)' na intenção de não reforçar o binarismo, pois habitualmente são utilizados como marcadores para as definições das identidades de gênero.

categorias fechadas, estanques e imutáveis. Mônica, Judite e Débora, entre outras mulheres assembleianas, com suas escolhas e suas trajetórias, parecem apontar para a necessidade de quadros teóricos que permitam compreender uma possível tensão entre as construções de gênero associadas às suas identidades e, por outro lado, as práticas e os jogos que em seus cotidianos adotam como forma de resistência e superação de dominações.

Logo, como compreender a mulher assembleiana a partir de uma perspectiva de gênero que dê conta de explicar as continuidades e descontinuidades entre o discurso oficial produzido pela instituição religiosa e a autorrepresentação de feminino que possuem as assembleianas?

A comunicação se justifica ao colocar em pauta o debate acerca da teoria de gênero associado à religião. É preciso propor uma problematização acerca do binarismo hierárquico de gênero. A universalização da questão da dominação masculina precisa ser revisitada e problematizada. Será que no interior da Igreja Assembleia de Deus – Missões constata-se somente a dualidade no poder, sobrepondo o homem à mulher? Algumas situações constatadas em campo demonstram um grau de flexibilização.

Visto que a teoria de gênero muitas vezes polariza feminino/masculino, público/privado, uma boa metodologia para se pesquisar o campo assembleiano seria a utilização de teorias de gênero que permitam problematizar e flexibilizar tais conceitos. Desta maneira, será possível perceber a mulher a partir de um viés mais fluido no interior da Assembleia de Deus – Missões.

Para tanto, parte da literatura especializada acerca de gênero foi revisitada. Judith Butler e Pierre Bourdieu foram os referenciais teóricos utilizados para pensar o problema central proposto. Tais autorxs permitem relativizar a dicotomia contida em boa parte da teoria feminista e impulsionam reflexões críticas acerca da construção dos conceitos, chamando atenção para a historicidade, para as relações sociais, para o poder e para as normas, nos quais os conceitos estão condicionados.

O CAMPO ASSEMBLEIANO

Partindo da premissa de que a instituição religiosa tem capacidade simbólica de agenciar coisas e pessoas, optou-se por escolher a Igreja Assembleia de Deus¹¹ como objeto de estudo. A mesma apresenta na atualidade uma enorme diversificação em seu interior. Há congregações filiadas a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) que assumem posturas mais conservadoras e

11. Fundada em 18 de junho de 1911 por um grupo de 17 pessoas dissidentes da Igreja Batista, entre elas Daniel Berg e Gunnar Vingren. Assembleia de Deus figura nos tempos atuais como a maior Igreja pentecostal no cenário brasileiro. Em 99 anos de história, a Igreja conta com uma membresia de norte a sul, leste a oeste do Brasil, equivalente a 12.314.408 de pessoas, segundo dados do Censo demográfico do IBGE de 2010.

tradicionais¹², congregações independentes – não filiadas à CGADB – e congregações que assumem uma postura (neo)pentecostal¹³. Desde abril de 2016, as reuniões do grupo feminino – Círculo de Oração – pertencente à Assembleia de Deus – Missões, presente na cidade de Juiz de Fora, foram acompanhadas. A pretensão inicial era desenvolver uma etnografia do Círculo de Oração em questão na busca de perceber não somente as tensões entre os discursos oficiais da Igreja em relação às fiéis, mas também identificar mulheres que rompem com estereótipo de ideal feminino e verificar de quais formas isso se dá. Entretanto, somente o acompanhamento das reuniões do Círculo de Oração – que ocorrem às quartas-feiras, das 08h00 às 16h00 – se mostrou insuficiente para compreender a dinâmica de funcionamento da hierarquia de sexo/gênero no interior da Igreja e seus desdobramentos.

Dessa forma, na expectativa de ampliar o campo de compreensão do funcionamento da Assembleia de Deus – Missões em questão, os cultos realizados na Igreja foram acompanhados, pois, a partir da observação dos mesmos, criou-se a possibilidade de observação do funcionamento da Igreja, da fala dxs fiéis, bem como a fala dos pastores. Tendo em vista que a organização do culto de quinta-feira é realizada a cada semana por um Departamento diferente que compõe a Igreja, participar de tais atividades abriu caminhos para perceber rupturas e continuidades nos discursos.

Não obstante, foi de extrema importância a realização de entrevistas com quatro mulheres ativas no Círculo de Oração da Igreja, bem como uma entrevista realizada ainda em 2014 com o pastor-presidente da Igreja. Com objetivo de colher mais informações, foi distribuído às mulheres frequentadoras do Círculo de Oração um questionário¹⁴, ao fim da pesquisa, para que as mesmas respondessem. Contudo, marcante para compreensão dos rasgos e/ou continuidades entre o discurso oficial assembleiano e a autorrepresentação feminina foi o acompanhamento do Congresso de responsabilidade do Círculo de Oração que ocorre anualmente.

O acompanhamento do Círculo de Oração foi realizado na Igreja Assembleia de Deus¹⁵, Ministério Missões, em Juiz de Fora. Anualmente, os Círculos de Orações pertencentes ao campo se reúnem em um Congresso Feminino realizado na Igreja-sede.

Os dias de Congresso são dias em que os Departamentos da Igreja se

12. De acordo com a tipologia histórico-institucional de Ricardo Mariano, tais características podem ser encontradas na primeira onda pentecostal: *pentecostalismo clássico*. Tais igrejas são marcadas pela ênfase nos carismas – dons do Espírito Santo – e pela crença iminente da volta de Cristo. Estas mantêm-se em postura asceta e sectária em relação ao mundo. Ressalta-se que, a partir da transformação do perfil social de seus membros na atualidade, já não se encontra uma radicalidade marcante às adaptações ao mundo.

13. Com caráter inovador, esta postura deixa para trás a velha mensagem pentecostal de sofrimento e prega a mensagem de prosperidade material, na saúde e na família, de forma imediata. Há uma grande acomodação ao mundo de tal maneira que participam da vida partidária e utilizam de forma exaustiva a mídia.

14. Foram distribuídos trinta questionários.

15. Situada na Avenida dos Andradas, número 1.125, Centro, Juiz de Fora – MG.

unem em prol de um mesmo objetivo. Pôde-se identificar, em meio à cerimônia, a participação do Coral, da Orquestra, do Círculo de Oração, da banda da Igreja, etc. Entretanto, salta aos olhos a composição do espaço físico da Igreja, a qual aos homens cabe o espaço do altar e posições estratégicas no interior do salão, que são ocupadas por obreiros – exclusivamente do sexo/gênero masculino.

Acreditava-se que a revisão da literatura especializada acerca de gênero bem como a que relaciona gênero e religião não dariam conta de relativizar a constante dicotomia verificada até certo momento da pesquisa. Nesse sentido, o trabalho de campo teve papel preponderante para os resultados da pesquisa. É a partir da experiência empírica que se poderá neste caso observar dados que possibilitem ou não constatar a fragilidade de afirmações tais como a: mulher assembleiana é submissa ao marido; lugar de mulher é em casa.

Dessa maneira, a contribuição proposta por esse estudo centra-se, primeiramente, em trabalhar o pentecostalismo brasileiro a partir da Igreja Assembleia de Deus. A mesma representava 54,55% do número de pentecostais brasileiros, contabilizando um total de 12.314.408 membros, e existe uma pequena variação no número de assembleianxs de acordo com a região do país: Norte: 60,53%, Nordeste: 62,90%, Sudeste: 40,03%, Centro-Oeste: 50,28% e Sul: 41,37%¹⁶. Nota-se que, apesar da variação, a Assembleia de Deus representa a maior parcela entre xs pentecostais em todas as regiões do país. Constituída, inicialmente, por membros pobres, em mais de cem anos de história, a Assembleia de Deus na atualidade penetra, inclusive, na elite brasileira.

Em segundo lugar, a pesquisa revisitou parte da literatura especializada acerca de gênero na intenção de auxiliar a compreender o papel e a postura da mulher assembleiana. Relacionar religião e gênero, sobretudo relacionar a Assembleia de Deus – pentecostalismo – à mulher, é extremamente interessante, visto que a história da Igreja é marcada por um forte debate – inaugurado pela presença de Frida Vingren¹⁷ – acerca da participação feminina na Igreja. A proposta de realizar uma etnografia que trate dos grupos femininos presentes na Assembleia de Deus é extremamente válida e nova. A associação entre gênero e religião teve um bom crescimento recentemente, contudo é preciso repensar tal associação de forma mais fluida.

O estudo revela-se legítimo, ainda pois contribui para que se compreenda como opera a dinâmica de gênero no interior da Assembleia de Deus – Missões, bem como essa dinâmica opera para além da Igreja. Para tanto, foi necessário a compreender a história da Igreja e como esta trabalha em meio a tanta diversidade

16. Dados retirados do Censo Demográfico do IBGE de 2010.

17. Esposa de Gunnar Vingren – um dos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil –, teve forte participação na redação dos primeiros jornais da Igreja, pregava, compunha hinos e foi estopim para o debate acerca do pastorado feminino na Primeira Convenção Geral da Assembleia de Deus no Brasil em 1930.

interna. Perceber aspectos como o papel da mulher assembleiana, sua função e comportamento dentro da Igreja e na sociedade contribuem de maneira significativa para verificar a transformação do campo religioso brasileiro. Dessa maneira, o que se pretendeu foi construir uma narrativa amarrada pelas teorias de gênero no intuito de identificar de qual forma a identidade feminina assembleiana é construída.

CONCLUSÃO

Dessa forma, como compreender a mulher assembleiana a partir de uma perspectiva de gênero que dê conta de explicar as continuidades e descontinuidades entre o discurso oficial¹⁸ produzido pela instituição religiosa e a autorrepresentação de feminino que possuem as assembleianas?

Buscou-se explorar a categoria de gênero de forma analítica, ou seja, de maneira móvel, contingente, portanto, interseccional. Buscou-se, também, explorar a importância da contextualidade e historicidade para a formulação dos conceitos, consequentemente, a constituição das identidades dos sujeitos, tanto viáveis quanto abjetos.

Perceber a Igreja Assembleia de Deus – Missões enquanto um espaço de sociabilidade implica pensar em um campo no qual há jogos de poder agindo a todo o momento trabalhando em favor da normatização e regulação dos sujeitos.

Dessa forma, as noções de *habitus* e matriz de inteligibilidade podem ser acionadas de maneira complementar para auxiliar a compreensão de como se dão as tensões entre o discurso oficial assembleiano e a autorrepresentação de mulher. Quer dizer, apesar da igreja ser um campo que contém suas próprias normas, regulações produzindo um *habitus* particular a partir de uma matriz de inteligibilidade específica, tanto Bourdieu quanto Butler sugerem que as identidades são formuladas a partir da multiplicidade. Ou seja, nenhuma identidade é fixa e universal, ao contrário, são forjadas a partir de esquemas hegemônicos de poder, no caso Ocidental, binário sexual, no qual há uma dominação masculina.

E é a partir das normas, por essas serem históricas e contextuais, que há a possibilidade de transformação dos quadros reguladores e normatizadores, uma vez que o poder, assim como as identidades, não é fixo e imutável. Portanto, o que se buscou foi trabalhar os conceitos de maneira móvel e fluida na expectativa de desessencializar as identidades sexuadas, consequentemente, o gênero.

Visto que a Assembleia de Deus – Missões faz parte de um grupo de igrejas com uma visão pré-milenarista escatológica. Isso implica dizer que xs fiéis são regradxs e normatizadxs em relação à iminente volta de Cristo. A Igreja que se situa na primeira onda de Freston, ‘pentecostalismo clássico’, ainda que tenha

18. Literatura, Cultos, Congressos, Departamentos.

sofrido fortes transformações, ainda guarda uma postura conservadora em relação à normatização dos corpos e condutas tanto dos homens quanto das mulheres.

Sendo assim, verificou-se, tanto a partir da observação dos cultos quanto dos Congressos Femininos, e das entrevistas, sobretudo, a realizada com o pastor-presidente, que os intentos reguladores no interior da Igreja são baseados em uma distinção biológica sexual. Quer dizer, no campo analisado, a leitura da Bíblia de maneira literal ainda é utilizada para legitimar a divisão sexual entre machos e fêmeas – masculino e feminino – das coisas e do trabalho. Com base na teoria utilizada para base argumentativa, o que se pode dizer, portanto?

Com a sustentação fornecida por Pierre Bourdieu e Judith Butler o que se pode dizer sobre a Igreja Assembleia de Deus – Missões é que tal espaço, de sociabilidade, que constitui um campo, no qual há relações de poder agindo a todo o momento com objetivos específicos, é regrado a partir de um esquema hegemônico de poder: o do binarismo sexual. Pensar através da oposição macho/fêmea implica algumas conclusões: na hierarquia sexual, sobrepujando a fêmea em detrimento do macho, na correlação direta entre sexo biológico e gênero construído culturalmente, mas, sobretudo, no caráter único e estanque das identidades. Assim sendo, as mulheres na Igreja são normatizadas a adquirirem um *habitus* em conformidade com o esquema hegemônico de poder vigente. Entretanto, as mulheres assembleianas, enquanto mulheres constituídas a partir de vários espaços de sociabilidade não podem ser compreendidas enquanto unidade. Cada mulher que frequenta a Assembleia de Deus – Missões tem sua própria identidade forjada através de um conjunto de normas específicas aos contextos sociais nos quais essa mulher transita.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, Edição de Promessas. São Paulo: King's Cross Publicações.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil Ltda, 2011, p. 78.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 1, 2001.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 3, 2003.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 5, p. 5, 2005.

GOUVÊA NETO, Ana Luíza. *Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas*. 2015. 148 f. p. 37. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

CAPÍTULO 2

A LITERATURA INFANTIL AFRICANA: ROMPENDO COM A CULTURA HEGEMÔNICA

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 17/08/2020

Mônica Abud Perez de Cerqueira Luz

Universidade Presbiteriana Mackenzie
São Paulo – São Paulo
<https://orcid.org/0000-0002-7839-8114>

RESUMO: O presente trabalho teve como principal objetivo analisar os discursos veiculados em livros de literatura infantil a partir de uma perspectiva pós-estruturalista e de alguns apontamentos de Foucault (2014a, 2014b) sobre a articulação entre o discurso, poder e conhecimento. Utilizaremos para análise os livros de literatura infantil produzidos após a promulgação da Lei n.º 10.639/2003, que estabeleceu a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, buscando compreender como os discursos e as formas textuais e iconográficas podem ou não trazer uma carga intencional, estereotipada, naturalizada e constituída do que é ser negro nos dias de hoje. Discutiremos se o gênero literário infantil pode oportunizar por meio da narrativa, reflexões acerca das representações do negro e da negra contidas nas obras de literatura infantil sob a luz das seguintes categorias: oprimido, conscientização e identidade negra. Anossa hipótese inicial era a de que, após a implementação da Lei n.º 10.639/2003, os discursos sobre os personagens negros e negras mantêm a operacionalização do

racismo na literatura infantil. Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa é qualitativa, de cunho etnográfico. Debruçaremos sobre vinte e sete obras pertencentes ao arquivo da Biblioteca Municipal Paulo Duarte (Biblioteca com acervo temático em cultura africana e afro-brasileira), com o intuito de entender como são representados os personagens negros e negras na literatura infantil; nosso objeto de estudo. Para a consecução do objetivo, tomamos as representações dos personagens negros e negras contidos nas vinte e sete obras analisadas ao longo do trabalho. Destacamos após a pesquisa que dos vinte e sete livros analisados, dois deles apresentam discurso normativo e preconceituoso; o que demonstra que nossa hipótese inicial não se confirma.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura infantil. Racismo. Identidade negra. Relações raciais.

AFRICAN'S CHILD LITERATURE: BREAKING WITH HEGEMONIC CULTURE

ABSTRACT: The present work has as main objective to analyze the discourses carried in books of literature from a post-structuralist perspective and Foucault (2014a, 2014b) on the articulation between discourse, power and knowledge. We will use for analysis the books of children's literature produced after the promulgation of the Law 10.639 / 2003, which established the inclusion in the official curriculum of the school system of the “History and Afro-Brazilian Culture” theme, seeking to understand how discourses and textual and iconographic forms may or may not bring a

burden intentional, stereotyped, naturalized and constituted of what it is to be black these days. We will discuss if the children's literary genre can opportunize through narrative, reflections about the representations of the black and the black contained in the works of children's literature under the light of the following categories: oppressed, black conscientization and identity. Our hypothesis that after the implementation of Law 10.639 / 2003, the black and black characters keep the operationalization of racism in children's literature. Of theoretical-methodological point of view, the research is qualitative, of an ethnographic nature. We will look at twenty-seven works belonging to the archive of the Paulo Municipal Library Duarte (a library with a thematic collection in African and Afro-Brazilian culture), with the to understand how black and black characters are represented in children's literature; our object of study. In order to achieve the objective, we take the representations of black and black characters contained in the twenty-seven works analyzed throughout the work. We highlight after the research that of the twenty-seven books analyzed, two of them present normative and biased discourse; which demonstrates that our initial hypothesis does not confirms. **KEYWORDS:** Children's literature. Racism. Black identity. Race relations.

1 | INTRODUÇÃO

O sol de ontem pode ter se posto, mas
sua luz iluminará os dias que virão.

Provérbio Africano

A definição do tema desta pesquisa origina-se exatamente por essa lacuna: a invisibilidade dos personagens negros nas histórias infantis é um grande engodo ao dar como sinônimo os conceitos de diferença e diversidade produzindo um discurso homogeneizado sobre a identidade, desconsiderando as particularidades dos sujeitos, suas histórias e culturas. Um país constituído por um povo mestiço, onde o racismo e suas práticas excludentes perpetuam sorrateiramente desde a abolição da escravatura em 13 de maio de 1888 até os dias atuais. O mito da democracia racial¹ sustenta uma pseudo-harmonia entre brancos e não brancos que não existe. Ele surge como um legado da escravidão que levou a um desenraizamento do povo negro de suas marcas históricas.

Os conceitos utilizados para estudar a questão racial são ambíguos, podendo ser interpretados diferentemente, como por exemplo o conceito de “raça”². Mesmo

1. O Mito da democracia racial é a ideia de que haveria no Brasil, ao contrário de outros países como África do Sul e Estados Unidos, uma convivência pacífica entre as etnias, além do que todos teriam individualmente chances iguais de sucesso. Conceito derivado da obra de Gilberto Freyre, sociólogo brasileiro dos anos de 1930, responsabilizado pela criação deste “mito” embora não tenha dito ou escrito de forma explícita o referido conceito. Por meio de sua obra *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, teria surgido esta ideia de que no Brasil não há racismo.

2. “Raça”: segundo Quijano (1997), raça são índios, negros e mestiços, advindos do processo de dominação exercido pela Europa na América, foi de fundamental relevância para o surgimento de um novo padrão de poder mundial – o capitalismo – sendo assim a primeira identidade da modernidade. Surge então uma ne-

biólogos afirmando que “raças” não explicam as diferenças existentes entre os homens do ponto de vista genético, as características fenotípicas são entendidas como diferenças raciais pelos sujeitos envolvidos nas relações que estabelecem com os outros. Por essa razão, o conceito de “raça” é utilizado nos estudos que abordam as relações entre brancos e negros no Brasil.

Nos anos de 1950, Florestan Fernandes³, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, dentre outros pesquisadores, iniciaram uma série de estudos patrocinados pela Unesco, que tinha como objetivo verificar o suposto caráter democrático das relações raciais no Brasil, enfatizando um convívio harmonioso entre os diferentes grupos que compunham a sociedade brasileira nos anos de 1950. Os estudos culminaram na modificação substancial da interpretação acerca das relações raciais no contexto da sociedade brasileira.

De uma sociedade até então tida como racialmente resolvida, com uma democracia étnico-racial, como acreditava Gilberto Freyre (2000), Florestan Fernandes (1965) constatou que os grupos raciais se posicionam de modo diferente no interior da ordem social e que a distribuição das posições sociais está intimamente relacionada ao preconceito (pré-disposição para a ação) e à discriminação racial (ação) praticada contra os negros.

No Brasil, a desigualdade, além de enorme, tem um forte componente racial.

Os números da PNAD de 2015 (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) divulgados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), apontam que os negros e os pardos representavam 54% da população brasileira, mas sua participação no grupo dos 10% mais pobres era de 75%. No grupo do 1% mais rico da população, a porcentagem de negros e pardos é de apenas 17,8%. A desigualdade de renda mantém-se constante e a população permanece segmentada por cor ou “raça”.

A desigualdade não é apenas de renda. Pretos ou pardos estavam 73,5% mais expostos a viver em um domicílio com condições precárias do que brancos.

Estudos sobre negritude e branquitude, como a Tese de Schucman (2012), intitulada *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*, elucida a construção da categoria branquitude por uma classe dominante e eurocêntrica, resultante de um racismo

cessidade perversa de codificar, de pontuar e classificar as diferenças entre metrópole e periferia, europeus e nativos da América, enfim, entre conquistadores e conquistados. Toda esta diferenciação vai ser possível a partir da criação do conceito de raça em seu sentido moderno. Este será constituído a partir da visão europeia, que utiliza da biologia para buscar sua legitimação. Desta forma, seria natural, dentro do universo dos seres humanos, que uns seriam “naturalmente” superiores e inferiores em relação aos outros.

3. Autor da obra *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 1965), sustenta a ideia de que o racismo no Brasil existe e causa sérios prejuízos à sua população negra. A diferença é que o racismo brasileiro manifesta-se como “preconceito de cor”. Ou seja, a identificação entre negro ou mestiço e pobreza mascara as barreiras que mantêm a população não-branca afastada das oportunidades de mobilidade social abertas pela sociedade capitalista.

estruturado na sociedade paulistana, apontando os efeitos produzidos nas identidades das pessoas não brancas. Munanga (2015) enfatiza a existência de um racismo estruturante na sociedade, que submete as identidades múltiplas que constituem a população brasileira. Assim, alerta para a necessidade de buscar o passado desse povo negro: o resgate da identidade afro-brasileira com ênfase no processo histórico do negro no Brasil, seus valores, culturas ancestrais; luta e muita resistência. Para Munanga, a busca e afirmação da identidade negra terminaria com alguns problemas específicos dos negros, como a baixa estima e o complexo de inferioridade.

O conceito de negritude vem designar um movimento surgido na década de 1930 em Paris, expandindo-se depois para os demais países, contra as práticas de intolerância, inferiorização e racismo contra os negros e as negras. O objetivo político do conceito de negritude foi de requalificar o negro e a negra dentro da sociedade nos aspectos: social, político, cultural, dentre outros⁴.

O ideal de branqueamento⁵ e o mito da democracia racial foram para Munanga (2015), na obra *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, impeditivos para a organização política, social e de consciência coletiva dos negros. A elite tentou assimilar as diversas identidades existentes no país de modo eurocêntrico, mesmo com os movimentos de resistência cultural dos povos oprimidos: indígenas e negros.

Esse trabalho pretendeu analisar como o personagem negro e sua cultura está sendo representado na literatura infantil por meio da ótica da contra-hegemonia do poder e de luta contra a exclusão social, segundo Santos (1998).

Em seu artigo *Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas*, Gomes (2011) afirma que a identidade negra é uma construção social e pessoal, mas que no Brasil a busca pela identidade é afetada pelas variáveis raça e gênero, dificultando o processo de formação identitária do negro. Aponta os movimentos de resistência do povo negro e a articulação do Movimento Negro que atualmente denuncia a neutralidade do Estado frente a toda a desigualdade racial, xenofobia e demais formas de intolerância, exigindo dos mesmos políticas afirmativas, representações políticas constituídas por negras e negros.

A pesquisa descrita na presente tese é de cunho qualitativo e etnográfico. Desse modo, o objeto desta pesquisa é a análise e discussão das representações sociais dos personagens negros e negras contidas nos livros infantis publicados após a promulgação da Lei n.º 10.639/2003, com o intuito de compreender como o

4. Cabe ressaltar que existe uma bipolarização afrocentrismo/eurocentrismo relativa ao conceito de negritude.

5. Segundo Munanga (2015), o processo de construção da identidade brasileira deveria seguir a elite dominante, sendo, portanto, baseado no ideal do branqueamento. Tornar-se branco, para alguns negros, era escapar da discriminação racial, social, da exclusão.

processo de construção da identidade negra acontece dentro desse contexto.

Nosso universo de pesquisa serão os livros a serem analisados, produzidos após a Lei n.º 10.639 (BRASIL, 2003), com enfoque no protagonismo do povo negro e na cultura afro-brasileira. Os mesmos fazem parte da Biblioteca Municipal Temática Afro-Brasileira Paulo Duarte.

A hipótese inicial era a existência da operacionalização do racismo nas representações dos personagens negros e negras contidas nos livros de literatura infantil publicados após a Lei n.º 10.639/2003.

A relevância da pesquisa está na ampliação da discussão sobre as configurações das relações sociais entre negros(as) e brancos(as) na literatura infantil, com vistas à promoção da igualdade e respeito à diversidade.

Foram utilizadas as categorias, a saber: *conscientização, oprimido, identidade negra*.

A *conscientização*, na concepção de Paulo Freire (1979), ultrapassa a esfera espontânea de apreensão da realidade, levando o homem a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto do cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica para desvelá-la.

Para Paulo Freire (1979, p. 17), “[...] a conscientização é isto: tomar posse da realidade; por esta razão, e por causa da radicação utópica que a informa, é um afastamento da realidade. A conscientização produz a desmitologização”.

A segunda categoria a ser utilizada será *oprimido*⁶, em Paulo Freire (1987), na obra *Pedagogia do Oprimido*, que enfatiza a relação de opressor e oprimido, onde o oprimido está acostumado com a estrutura de dominação e teme a liberdade por ter medo de assumi-la em sua plenitude, sofrendo uma dualidade: liberdade ou opressão; desalienar-se ou manter-se alienado.

A libertação para Paulo Freire é uma escolha dolorosa, uma vez que o homem que nasce desse “parto” é um homem livre, pois, ao libertar seu opressor, também se faz livre.

A terceira categoria a ser desenvolvida na pesquisa será *identidade negra*, cunhada por Munanga (2015) na obra *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, que salienta a existência do campo ideológico herdado desde a colonização na categoria mestiçagem. Na tríade negra, branca e mestiça, o autor reitera que o negro era o componente da raça inferior e o português, apesar de mestiço, não deixava de ser a aristocracia.

A análise de discurso foi feita a partir de Foucault, com base nas obras *A ordem do discurso* (2014) e *A arqueologia do saber* (2014), visando, assim, compreender como o discurso constrói e se manifesta nas obras literárias que compõem nosso 6. Oprimidos, para Paulo Freire (1987, p. 47), “[...] são acomodados e adaptados, imersos na própria engrenagem da estrutura da dominação. Temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la”.

universo da pesquisa.

2 | LITERATURA INFANTIL

A literatura infantil surgiu no século XVII com Fenélon (1651-1715), justamente com a função de educar moralmente as crianças. As histórias tinham uma estrutura maniqueísta, demarcando o bem a ser aprendido e o mal a ser desprezado. Naquele momento, a literatura infantil constituiu-se como gênero em meio a transformações sociais e repercussões que surgiam no meio artístico.

Em 1695, Charles Perrault (1628-1703) traz a público *Histórias ou contos do tempo passado*, com suas moralidades, como os *Contos de Mamãe Gansa*. As histórias: *A Bela Adormecida no bosque*, *Chapeuzinho Vermelho*, *O Gato de Botas*, *As Fadas*, *A Gata Borralheira*, *Henrique do Topete* e *O Pequeno Polegar* são editados. Dentro desse contexto, Perrault trouxe a história moralizadora, normativa. A história da menina e do lobo sofreu ainda alterações por Hans Christian Andersen e pelos Irmãos Grimm.

No século XIX, os livros infantis começavam a se firmar no cenário literário. Autores começavam a criar histórias mais interessantes para crianças.

No final do século XIX, no Brasil, ficaram conhecidas as narrativas de *Contos da carochinha* (1896).

No século XX, no Brasil, o primeiro grande marco da literatura infantil brasileira foi *A menina do narizinho arrebitado* (1920), do escritor paulista Monteiro Lobato. O livro depois foi batizado de *Reinações de Narizinho* (LOBATO, 1931). Era o surgimento da boneca tagarela Emília, de Pedrinho, do Visconde de Sabugosa, de Dona Benta e de Tia Nastácia, entre muitos outros personagens do Sítio do Pica-Pau Amarelo.

Para Coutinho (1997, p. 298), a contribuição de Lobato para a literatura infantil foi coroada com as obras *História do mundo para as crianças* (1935), *Aritmética de Emília* (1935) e *Geografia de Dona Benta* (1935). O autor ressalta que Lobato rompeu com os padrões prefixados do gênero, superando conceitos e pré-conceitos daquele contexto.

Entre 1920 e 1930, Lobato criou um mundo povoado por criaturas, onde se misturam verdade e fantasia. Isso se deu através dos personagens: Dona Benta, Tia Nastácia, Pedrinho, Narizinho, Emília e Jeca Tatu.

Para Cademartori (2010), Lobato criou a estética da literatura infantil, pois seus textos estimulavam o leitor a ver a realidade por meio de conceitos próprios, criando espaços para interlocução com o destinatário.

Os anos de 1970 e 1980 marcaram outro importante *boom* da literatura infantil. Foi nesse período que surgiram escritores como Ana Maria Machado,

Fanny Abramovich, Lygia Bojunga, Joel Rufino dos Santos, Marina Colasanti, Sylvia Orthof, Ricardo Azevedo, Ruth Rocha, Tatiana Belinky e muitos outros. Na poesia, destacavam-se autores como José Paulo Pais, Roseana Murray e Elias José, Stella Carr, Pedro Bandeira e Ana Maria Machado, que buscam levar os leitores a explorar as relações do cotidiano.

Analisar a relação entre literatura infantil e negritude é refletir sobre um contexto de ausências.

A questão da raça, segundo Quijano (1997), é a classificação social da população mundial de acordo com uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Para o autor, foram os colonizadores que codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial.

Dalcastagnè (2011), no texto *A personagem negra na literatura brasileira contemporânea*, aponta num estudo quantitativo a falta de representação dos personagens negros na literatura brasileira, além da representação estereotipada, que coloca os personagens num lugar de submissão.

E afirma:

Ampla pesquisa com romances das principais editoras do país publicados a partir de 1965 identificou quase 80% de personagens brancas, proporção que aumenta quando se isolam protagonistas ou narradores. Isso sugere outra ausência, desta vez temática, em nossa literatura: o racismo. Se é possível encontrar, aqui e ali, a reprodução paródica do discurso racista, com intenção crítica, ficam de fora a opressão cotidiana das populações negras e as barreiras que a discriminação impõe às suas trajetórias de vida. (DALCASTAGNÉ, 2011, p. 309).

Na literatura infantil brasileira, conforme enuncia Jovino (2006), os personagens negros e negras parecem ter um espaço muito restrito visto que só aparecem nos livros no final da década de 1920 e início da década de 1930, sendo Monteiro Lobato uma referência deste período.

Segundo o autor,

É preciso lembrar que o contexto histórico em que as primeiras histórias com personagens negros foram publicadas, era de uma sociedade recém-saída de um longo período de escravidão. As histórias dessa época buscavam evidenciar a condição subalterna do negro. (JOVINO, 2006, p. 187).

A cultura, os costumes e o conhecimento dessa população não eram descritos em sua inteireza e sim de forma pejorativa.

Em 1975, a literatura infantil passa a retratar a sociedade brasileira em seu contexto social, surgindo assim os personagens negros.

De acordo com Jovino (2006, p. 187-188),

Embora muitas obras desse período tenham uma preocupação com a denúncia do preconceito e da discriminação racial, muitas delas terminam por apresentar personagens negros de um modo que repete algumas imagens e representações com as quais pretendiam romper. Essas histórias terminavam por criar uma hierarquia de exposição dos personagens e das culturas negras, fixando-os em um lugar desprestigiado do ponto de vista racial, social e estético. Nessa hierarquia, os melhores postos, as melhores condições, as belezas mais ressaltadas são sempre da personagem feminina mestiça e de pele clara.

Dentro de toda essa complexidade, não se pode deixar de afirmar que a literatura infantil é importante na formação da criança em relação ao mundo que a cerca e em relação a si mesma.

Os livros infantis instigam o imaginário do leitor propiciando uma viagem por lugares mágicos. Por meio das narrativas, a criança aprenderá a conviver e a solucionar as situações do dia a dia, resgatadas pelos valores significativos trazidos pela literatura infantil.

Trabalhar a literatura infantil afro-brasileira contribuirá de modo significativo para romper com o modelo educacional eurocêntrico e monocultural, que privilegia somente a cultura hegemônica.

Silva (2010, p. 5) observa que

Uma literatura com proposta de representação do negro, que rompa com esses lugares de saber, possa trazer imagens enriquecedoras, pois a beleza das imagens e o negro como protagonista são exemplos favoráveis à construção de uma identidade e uma autoestima. Isto pode desenvolver um orgulho, nos negros, de serem quem são, de sua história, de sua cultura.

Assim, entende-se que a literatura com temática afro-brasileira contribui para as reflexões que rompem uma visão construída de desigualdades, permitindo uma visão sob uma base de valorização da diversidade.

Cavalleiro (2000) e Santana (2006), dentre outros, apontam que a criança negra geralmente nega-se perante o outro por não perceber sua história e a do seu povo dentro do que é abordado na literatura infantil, no currículo escolar e nos materiais didáticos.

Dentro da perspectiva da literatura infantil e da negritude, a partir da Lei n.º 10.639/03, o Governo implementou o projeto “*A cor da cultura*” com o intuito de possibilitar uma nova visão, para professores e alunos, do continente africano e de suas relações com o Brasil.

Hoje, autores como Joel Rufino dos Santos, Heloísa Pires Lima, Geny Guimarães, Júlio Emílio Braz, Inaldete Pinheiro Andrade, Aroldo Machado, Petrovich e Machado, Rogério Andrade Barbosa, Ziraldo Pinto, Ana Maria Machado, Angela Lago, Tatiana Belinky, Daniel Munduruku, Ilan Brenman, Heloísa Prieto, Raquel de Queiroz, Cecília Meireles, dentre outros, dedicam-se à literatura infanto-juvenil e à negritude, visando minimizar os estereótipos a que estes sujeitos estão expostos.

Há anos, os afrodescendentes buscam por seu espaço na cultura e na literatura no Brasil. Mesmo aprisionados, os afrodescendentes sempre manifestaram entre eles sua cultura, sua arte, sua literatura e sua religião, que perduram até hoje.

No Brasil, os personagens negros só aparecem a partir do final da década de 1920 e início da década de 1930, evidenciando a condição subalterna do negro. O seu papel secundário nas histórias era quase insignificante.

Com os movimentos abolicionistas e consequente libertação dos escravos, em 1888, surge a primeira heroína, “embranquecida” escrava, na obra *A escrava Isaura*, do escritor romântico Bernardo Guimarães (1997, p. 13): “A tez era como o marfim do teclado, alva que não deslumbra embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa desmaiada”.

Em 1881, é publicado *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo, que repete procedimento semelhante ao de Bernardo Guimarães. Apesar de ter como objetivo a denúncia do preconceito racial, o autor faz do personagem principal um herói mulato: muito fino e que se tornou um bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra.

Um estudo de Arthur Ramos, intitulado *O Folclore Negro do Brasil* (publicado em 1935), investigou estereótipos sobre o africano na poesia, folclore e prosa. O estudo apontou a violência manifestada em alguns intelectuais brancos e em outros negros que degradaram a própria origem étnica. Alguns estereótipos de submissão, preguiça, feiúra física, imoralidade, sexualidade desenfreada, voluptuosidade foram registrados como: *o negro bom, o negro ruim, o africano, a mulata e a crioula*.

A ausência de personagens negros e negras ou a sua marginalização nas histórias infanto-juvenis acarreta consequências no imaginário social, criando uma realidade distorcida e preconceituosa, mantendo uma ordem social desigual.

Na década de 1980, surgem livros com novas propostas, cujo objetivo central é romper com a visão estereotipada dos negros, valorizando suas tradições e também o seu aspecto físico, porém nem todos os livros tiveram sucesso, reforçando mais o preconceito racial.

Várias pesquisas demonstram a presença desses estereótipos negativos em relação aos negros na literatura infanto-juvenil, como a de Fúlvia Rosemberg (1980), onde mostra os estereótipos raciais presentes na literatura infanto-juvenil produzida no Brasil entre 1950 e 1975, através dos textos e das ilustrações dessas

produções. A autora aponta que mulheres, crianças e não brancos encontravam-se num mesmo patamar de inferioridade face ao modelo masculino adulto branco, mesmo guardando as devidas diferenças entre mulher negra, criança não branca e homem não branco.

Com a finalidade de mudar o quadro aparente, ocorreram importantes reformas curriculares, com questões relativas ao preconceito racial. O marco é a Lei n.º 10.639/2003, que impõe o ensino obrigatório da História e da cultura afro-brasileiras, incluindo o estudo da História da África e dos africanos.

A literatura infantil começou a apresentar essa temática racial em alguns livros, enfatizando o preconceito racial dissimulado e assistemático com o qual convivemos. Como explicou Fernandes (1972, p. 73),

Os brancos não vitimizam consciente e deliberadamente os negros e os mulatos. Os efeitos normais e indiretos das funções do preconceito e da discriminação de cor é que o fazem, sem tensões raciais e sem inquietação social. Restringindo as oportunidades econômicas, educacionais, sociais e políticas do negro e do mulato, mantendo-os "fora do sistema" ou à margem e na periferia da ordem social competitiva, o preconceito e a discriminação de cor impedem a existência e o surgimento de uma democracia racial no Brasil.

Hoje é possível encontrar obras mostrando personagens negras na sua resistência ao enfrentar os preconceitos, resgatando sua identidade racial, desempenhando papéis e funções sociais diferentes, valorizando as mitologias e as religiões de matriz africana, como também encontrar histórias que permitam observar uma ressignificação da personagem negra. Elas passam a ser personagens principais, cujas ilustrações se mostram mais diversificadas e menos estereotipadas.

A temática negra é um dos principais fatores que diferenciam a literatura afro-brasileira das demais. Esta literatura preocupa-se em resgatar a história do povo negro na diáspora brasileira, passando pela denúncia da escravidão e de suas consequências até a glorificação de heróis como Zumbi e Ganga Zumba.

A literatura afro-brasileira, se utilizada de forma comprometida e com o princípio básico da desconstrução de estereótipos e preconceitos racistas, pode ser uma grande aliada no despertar da subjetividade infantil, na formação da identidade étnico-racial e na valorização da cultura negra. Pode possibilitar a construção de uma educação libertadora, como propunha Paulo Freire (1989).

Mesmo sendo um passo para reduzir as injustiças e emancipar muitos jovens das lentes opressoras com que aprenderam a ver o mundo, o sentimento de exclusão das crianças negras é reforçado nas instituições escolares pela mordada ideológica que os separa e os divide entre seres superiores e inferiores, tendo como pano de fundo a cor da pele.

Na educação infantil, esses mecanismos de inculcação são perversos e

ênfatazam a “naturalização” da desigualdade e da “inferioridade” racial.

O silêncio em relação ao tema faz com que a criança perca a capacidade crítica de avaliar o mundo que a cerca, além do que essa despreocupação com a convivência multiétnica promove a formação de indivíduos preconceituosos e discriminadores. É um racismo “silencioso” que passa a existir e estabelece as formas de relações sociais.

Muitas imagens presentes em materiais didáticos apresentam o negro como uma caricatura, impedindo um autorreconhecimento da criança negra consigo própria e uma identificação com sua vida.

Para Munanga e Gomes (2004, p. 179)

[...] o racismo se define como: [...] um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação às pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como cor da pele, tipo de cabelo, formato de olho etc. Ele é resultado da crença de que raças ou tipos humanos superiores e inferiores, a qual se tenta impor como única e verdadeira.

3 I APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DE DADOS DOS LIVROS

A partir da seleção dos noventa e três livros que versavam sobre o tema étnico-racial e cultura africana, foi iniciada a investigação sobre quais livros poderiam ser objeto de análise, segundo as categorias: oprimido, conscientização e identidade, levantadas previamente.

Ao final do levantamento bibliográfico do acervo, foram selecionados 27 livros que pudessem contemplar, naquele momento, nosso universo de pesquisa (os livros com a temática étnico-racial) e objeto de estudo (representações sobre o personagem africano, afro-brasileiro e sua cultura).

Dos noventa e três livros então selecionados, foram encontrados 27 livros que traziam claramente as características étnicas e raciais que contemplavam os personagens negros, características étnicas e raciais (fenotípicas) como traços físicos: cor da pele, tipo de cabelo, olhos, nariz, boca, como protagonistas das histórias, suas culturas, hábitos, crenças; vivenciando situações corriqueiras do dia a dia. Desses, dois apresentavam traços de racismo, como no caso do livro *Peppa*, a personagem principal que contesta os seus cabelos e sua raça. Busca um referencial de beleza branco, de seu opressor. Faz alguns movimentos para entender a razão de seus cabelos com cachos.

Foucault (2014b), na obra *A arqueologia do saber*, reitera que quem detém o conhecimento detém o poder, estabelecendo a relação de opressão.

Sendo assim, ao negro, como “biologicamente” inferior, cabe ouvir e respeitar

o branco.

No livro o menino marrom, o que se mostra é uma gradação de cores e a questão raça se torna irrelevante.

Para Hall (2006), a criança forma sua identidade ao longo do tempo por meio de processos inconscientes. Assim, a construção da identidade se inicia na infância e sofre influência de todos os referenciais com os quais ela irá se deparar. Deste modo, tendo a possibilidade de conhecer outros mundos e outras realidades, as crianças desenvolverão capacidades de crítica e de questionamento dos sistemas dominantes impostos.

Para analisar o discurso contido nas obras, dentro da concepção foucaultiana, foram explorados ao máximo os materiais, pois estes estão imbuídos de produção histórica e política, onde as palavras são também construções, uma vez que a linguagem também é constituída de práticas.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese teve como objetivo analisar as representações dos personagens negros e negras contidas nos livros de literatura infantil produzidos após a publicação da Lei n.º 10.639/2003. Foram utilizadas as categorias: *oprimido*, *conscientização* e *identidadenegra*. Para a análise das discussões presentes nos livros analisados, foram utilizados os conceitos foucaultianos: discurso, poder e conhecimento.

A nossa hipótese era a de que após a implementação da Lei n.º 10.639/2003, os discursos sobre os personagens negros e negras operacionalizavam o racismo.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa foi de cunho qualitativo e etnográfico.

Após análise de vinte e sete obras pertencentes ao arquivo da Biblioteca Municipal Paulo Duarte (Biblioteca com acervo temático em cultura africana e afro-brasileira), com o intuito de entender como são representados os personagens negros e negras na literatura infantil partir de uma perspectiva pós-estruturalista e de alguns apontamentos de Foucault (2014a) sobre a articulação entre o discurso, o poder e o conhecimento, foi possível constatar que os personagens negros tornaram-se mais frequentes, com descrição das características físicas e cognitivas dos mesmos e de sua relação com os personagens brancos, além de sua inserção no espaço social e a reafirmação da cultura africana e afro-brasileira.

Destaca-se a construção de referências estéticas e culturais voltadas para a compreensão dos significados da composição racial da população, temática que pouco ecoava nas obras endereçadas ao público infantil antes da promulgação da legislação e, raramente, quando apresentavam personagens negros e negras, estavam ligados à exclusão e submissão ao branco, lembrando o passado

escravocrata.

Uma questão recorrente a ser apontada nesses livros analisados é a valorização do fenótipo (cabelo crespo) e a associação de seus estereótipos à beleza, possibilitando o fortalecimento da autoimagem positiva dos personagens negros e negras.

Outros livros analisados mostram naturalmente a diversidade do povo brasileiro.

Outro aspecto a evidenciar é a questão da raça que emerge de forma positiva nos discursos narrativos.

A literatura infantil brasileira apresenta atualmente algumas obras que valorizam a identidade, a cultura, a religião e os contos de tradição africana. Nessas obras, o personagem negro ocupa, muitas vezes, o papel de protagonista.

Nesse contexto, a literatura infantil passa a atuar como uma das ferramentas no combate ao preconceito e à discriminação racial no Brasil, uma vez o discurso literário denuncia a atual condição do negro na sociedade e afirma um sentimento positivo de valorização da história, da identidade, dos aspectos éticos e estéticos do povo negro.

Diante das análises dos livros infantis e a representação dos negros e das negras, entendemos que a nossa hipótese inicial de que o racismo estava operacionalizado nas obras de literatura infantil com temática étnico-racial após verificada não se confirmou, pois se, por um lado, o conhecimento e o reconhecimento das diferenças apresentadas em vinte e cinco obras dentre as vinte e sete obras pressupõem outro paradigma de conhecimento, que tem como ponto de partida a ignorância como colonialismo e o conhecimento como solidariedade, por outro lado, as outras duas obras perpetuam o racismo por meio de um discurso normativo eurocêntrico e preconceituoso.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, A. *O Mulato*. São Paulo:Ática, 1881.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. *Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF, 2003.

CADEMARTORI, L. *O Professor e a Literatura: para pequenos, médios e grandes*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CADEMARTORI, L. *O que é literatura infantil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.

- CAVALLEIRO, E. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar*: Educação e Poder; racismo, preconceito e discriminação na Educação Infantil. São Paulo: Summus, 2000.
- COUTINHO, A. *Crítica literária*: Notas de teoria literária. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- COUTINHO, C. Notas sobre cidadania e modernidade. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 145-165, set. 1997.
- DALCASTAGNÈ, R. *A personagem negra na literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 1972.
- _____. *O que é a Sociologia?*In: _____. Elementos de sociologia teórica. São Paulo: Editora Nacional, 1974.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014a.
- _____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- _____. *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- FREIRE, P. _____. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10639/03*. Brasília, DF, 2011. p. 39-62.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- JOVINO, I. da S. Literatura Infanto-juvenil com personagens negros no Brasil. In: SOUZA, F.; LIMA, M. N. (Org.). *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de estudos afro-orientais; Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 51-66, 2004.
- _____. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 33, p. 109-117, 1990.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 2015.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, E. L. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.

QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 1997.

ROSEMBERG, F. *Literatura infantil e ideologia*. São Paulo: Global, 1985.

_____. Relações raciais e rendimento escolar. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 63, p. 19-23, nov. 1987.

CAPÍTULO 3

A PRÁTICA RELIGIOSA E A MORTE NA MEMÓRIA DOS IMIGRANTES JAPONÊSES

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 28/07/2020

Tomoko Kimura Gaudioso

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Memorial da Imigração e Cultura Japonesa da
UFRGS
Porto Alegre – RS
<http://lattes.cnpq.br/4704993539914573>

André Luis Ramos Soares

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria – RS
<http://lattes.cnpq.br/4984779171371127>

RESUMO: O povo japonês, desde sua formação, baseava a sua crença religiosa no xintoísmo. Sendo essa religião de cunho politeísta, as religiões estrangeiras como budismo e cristianismo também passaram a ser aceitas. Os imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil trouxeram essas práticas religiosas como uma ferramenta para criar elo com os antepassados deixados na terra natal. Esses imigrantes continuam a reproduzir as práticas sociais ligadas à religião, como culto ligado a morte. A cerimônia fúnebre e o culto em homenagem aos antepassados peculiares da cultura japonesa também são observados nas comunidades japonesas. Neste capítulo, apresentaremos as formas pelos quais as práticas religiosas se manifestam na comunidade de imigrantes. Mostraremos que a manifestação religiosa que envolve a vida e a morte é mais um espaço de

resgate da prática social, extrapolando o âmbito da crença religiosa.

PALAVRA-CHAVE: Morte; imigração japonesa; religião; xintoísmo; budismo japonês.

RELIGIOUS PRACTICE AND DEATH IN THE MEMORY OF JAPANESE IMMIGRANTS

ABSTRACT: The Japanese people, since its formation, based its religious beliefs on Shinto. Being a polytheistic religion, foreign religions such as Buddhism and Christianity also came to be accepted. The Japanese immigrants who arrived in Brazil brought these religious practices as tools to create a link with the ancestors left in their homeland. These immigrants continue to reproduce social practices linked to religion, an example being a cult linked to death. The funeral ceremony and worshipping of ancestors, peculiar to the Japanese culture, are also observed in Japanese communities. In this chapter, we will present the ways in which religious practices are manifested in the immigrant community. We will show that the religious manifestation that involves life and death is another space to rescue social practice, going beyond the scope of religious belief.

KEYWORDS: Death; Japanese immigration; religion; shinto; japanese Buddhism.

1 | INTRODUÇÃO

O povo japonês, desde os tempos remotos acreditava na existência de deuses. Assim, quando esses habitantes do arquipélago

japonês se organizaram como uma sociedade em torno da figura do imperador, tomaram a mitologia para legitimarem o poder do líder supremo e protetor. Este artigo pretende apresentar a trajetória das crenças religiosas desse povo desde época da fundação do Japão e até hoje existentes, considerando os imigrantes que chegaram ao Brasil, enquanto religiões arraigadas à própria cultura nipônica.

Na segunda parte abordaremos a forma pela qual a comunidade de imigrantes japoneses trata a morte, principalmente nas cerimônias fúnebres, num ato de rememoração do passado através de suas lembranças.

2 I A TRAJETÓRIA DAS CRENÇAS RELIGIOSAS DO POVO JAPONÊS

A história mitológica do Japão, como a dos gregos, partia da crença da existência de vários deuses que influenciavam a vida do cotidiano. Essa prática religiosa politeísta passou a ser conhecido como xintoísmo, originário do povo japonês. O próprio surgimento do país foi atribuído aos deuses, principalmente antes do término da Segunda Guerra Mundial e era ensinado em livros escolares de história.

Em relação aos templos xintoístas representativos do Japão, inclui-se o grande Templo de Izumo, em Shimane, construído em 970 EC, em homenagem a O-kuninushi-no-mikoto, que ofereceu suas terras para o povo do Yamato, a antiga denominação do Japão. (MIYAZAWA, 1991, p. 146). Tanto o templo de Izumo como o templo de Ise, da província de Mie, construído no ano de 897 EC (ISHIZUKA, 1991, p. 145) são muito significantes para o povo japonês como símbolos do início da formação do seu povo.

Um templo mais recente é o 明治神宮 (*MeijiJingu* – Templo Meiji), construído em 1920 após o falecimento do Imperador Meiji e de sua imperatriz, para cultivar suas almas deificadas. De acordo com Ochiai, mais de cem mil jovens voluntários trabalharam na sua construção, vindo de todos os cantos do arquipélago (OCHIAI, 1991, p. 1896). Em relação ao território espacial, considerando a formação do povo japonês ser de origem agrícola, esses espíritos estão fortemente arraigados às terras. Assim:

Percebe-se que há uma ligação profunda dos deuses japoneses com a delimitação territorial da comunidade enquanto que o budismo e outras religiões posteriormente criadas ou introduzidas ao Japão não apresentam o vínculo ao local específico” (GAUDIOSO; SOARES, 2010, p. 140).

Portanto, em todo o Japão existem inúmeros templos xintoístas, tanto quanto se exista uma comunidade.

Em relação ao budismo, há teoria que essa religião chegou ao Japão no ano 538 EC. No fim do século VI, já se difundia por todo o Japão apesar de criar

ambiente de hostilidade com o xintoísmo, se sincretizando com as religiões pagãs locais (GORAI, 1984, p. 557). No período Heian (794-1185), a exemplo da seita Shingon, o budismo foi praticado inicialmente para afugentar maus espíritos e fazer exorcismo – o que caiu no gosto dos aristocratas.

Por outro lado, o budismo passou a ser praticado de forma fervorosa entre o povo como forma de salvar as almas após a morte. Assim, é comum encontrar no Japão templos xintoístas e templos budistas num mesmo terreno. A maioria dos moradores, até os dias de hoje, compartilham cerimônias religiosas de duas religiões conforme celebrações ou festas se realizam, seguindo a tradição da comunidade local.

Gaudioso (2010) menciona que o “relacionamento sincrético entre xintoísmo e o budismo não ocorre de acordo com o conceito do sincretismo religioso introduzido por Herskovitz em 1941. Isto é, não ocorre uma junção “no sentido objetivo ou neutro para designar a reinterpretação de culturas religiosas” (GAUDIOSO; SOARES, 2010, p. 140; GAUDIOSO, 2019) e, sendo assim, os japoneses cultuam duas religiões ao mesmo tempo.

Os japoneses, após a morte, passam a pertencerem ao rol dos “antepassados”, isto é, alguém digno de ser cultuado e com incumbência de “proteger” seus descendentes ou a comunidade na forma de deidade. De acordo com Cardoso (1995), o “culto aos antepassados reforça a estrutura familiar”. Por decorrência disso, “as ligações das comunidades com os templos ocorriam compulsoriamente há gerações, fazendo que o budismo também fosse uma religião por ‘tradição’” (CARDOSO, 1995).

A concepção do xintoísmo foi fortalecida no Japão antes da Segunda Guerra Mundial como esforço por parte do governo para “divinizar” a figura do Imperador. Assim, “durante o período Meiji (1868-1912) e o período Taishô (1912-1926) foi época em que o governo japonês se empenhou em firmar a imagem do imperador como ser divino único que o povo devia proteger” (GAUDIOSO, 2019), mesmo que o Imperador nada promettesse ao povo além da benevolência. Então, não era esperado do Imperador, alguma dádiva ou salvação.

Assim,

Desde época que surgiu a figura do imperador no Japão, este é que possui obrigação de realizar os cultos imperiais, desde dia primeiro do ano, pedindo aos deuses da produção agrícola a boa safra, tempo propício a todos e afastamento de desastres naturais e harmonia na sociedade. [...] Embora maioria dos historiadores afirmarem que o imperador Meiji tenha sido um líder imperialista visando expansão territorial dominadora, a maioria dos atos governamentais do Japão daquela época foi executada pelos membros da oligarquia da época e mais os nacionalistas, em nome do imperador. (GAUDIOSO, 2019).

Em relação ao cristianismo, este foi introduzido ao Japão com a chegada de portugueses em 1549. Com a difusão da nova religião vinda da Europa, através de jesuítas, muitos japoneses se converteram ao catolicismo, tanto é que vinte japoneses foram beatificados como santos no dia 8 de junho de 1862, junto com mais cinco espanhóis e um português pelo Papa Pio IX¹.

Quando iniciou o movimento emigratório dos japoneses aos países estrangeiros, o departamento de migração do governo japonês pouco se importou se manteriam a religião original, provavelmente estavam mais preocupados se esses emigrados teriam boa aceitação no país de destino e na comunidade onde seria inserida.

Depois da Segunda Guerra Mundial, surgem no Japão várias religiões baseadas no xintoísmo e no budismo – e até mesmo no cristianismo –, mudando o cenário religioso tradicional. Algumas novas religiões como Seicho-no-Ie, Igreja Messiânica, Tenrikyô², PerfectLiberty, SokaGakkai, Reiyu-kai e Mahikari passam a atuar de forma significativa no Japão.

A liberdade religiosa proporciona o surgimento de um sem número de novas religiões, visto que a liberdade religiosa passou a ser garantida pela própria constituição, principalmente por desvincular a figura do chefe de Estado da religião, crença de mais de um milênio de história. (GAUDIOSO; SOARES, 2010, p. 141).

A prática religiosa concomitante de duas religiões completamente diferentes é comum entre os japoneses, de modo que uma crença não exclui a outra e sem que haja sincretismo entre as religiões.

E, sendo assim, um indivíduo pode receber a bênção aos sete dias do nascimento e aos três, cinco e sete anos de vida à moda **xintoísta**, casar na igreja **católica**, celebrar 60 anos de idade à moda chinesa, morrer e ter funeral à moda budista e depois, seu espírito ser cultuado no altar **budista** ou **xintoísta** e assim por diante. (GAUDIOSO, 2019, grifo nosso).

Em relação às datas festivas no percurso de um ano, há vários eventos que reportam a religiosidade, como a celebração da chegada do deus do ano em janeiro, o exorcismo em fevereiro, a celebração da Páscoa, festivais locais de plantio em junho e de colheita em outubro em diversas regiões do Japão. O Dia de Finados budista é celebrado em julho ou agosto no Japão e, se for entre os imigrantes brasileiros, o dia dos finados de novembro também é lembrado, sendo católicos ou não.

1 CATHOLIC Bishops' Conference of Japan. Tóquio, s.d. Disponível em: <<https://www.cbj.catholic.jp/catholic/saintbeato/26saints/>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

2 Tenrikyô é uma religião de cunho xintoísta fundada por Nakayama Miki em 1838. (TENRIKYÔ, 2019).

3 I A RELIGIÃO ENTRE OS IMIGRANTES JAPONESES NO BRASIL

Uma das manifestações culturais que acompanha um povo é a crença religiosa. Assim, quando a imigração japonesa oficial ao Brasil iniciou em 1908, a questão religiosa também refletiu nos comportamentos dos imigrantes e no perfil das famílias e dos indivíduos.

No caso dos japoneses que imigraram no Brasil na primeira metade do século XX, para aqueles que suas raízes permaneciam no Japão, não tinha sentido de construir um templo, pois estaria vazio de espírito ou do próprio deus que, em tempos difíceis, se pudesse pedir ajuda. A vinda de famílias e indivíduos não-primogênitos, por não serem comprometidos com a guarda de ancestrais, também não contribuiu para construção de templos xintoístas ou budistas.

Nos primórdios da imigração japonesa no Brasil, como afirma Tomoo Handa (1981), quando alguém falecia, fazia-se uma pequena homenagem, reservando um canto da casa para dar oferenda a alma do falecido.

[...] enquanto uma vida espiritual a consciência de pertencer a etnia (japonesa) ou o nacionalismo (japonês) sobrepunha ao “budismo e xintoísmo” e sustentava a espiritualidade dos imigrantes [...] e assim, mesmo vindo ao Brasil, nem “sentia” a repressão religiosa dos católicos [...]. Entrando na fazenda, não havia praticamente nenhum evento religioso. [...] Os familiares do falecido voltavam para casa, construíam uma pequena prateleira, colocando em cima a fotografia do falecido, davam de oferenda as flores do campo e acendiam o incenso. Quando não se tinha incenso, acendiam uma vela (HANDA, 1981, p. 711-712, tradução nossa).

Poucas são as informações que se tem de cemitérios e templos sobre os primeiros imigrantes vindos para o Brasil. Segundo Gaudioso (2019), “a única informação que se tem a respeito da construção de um templo xintoísta é a de 1920, na Colônia Itacolomi, no município de Promissão, São Paulo, povoado pelos japoneses e italianos em 1917”. Conforme Handa (1981), a revista *Nogyo no Burajiru*, de setembro de 1928, ao publicar edição especial comemorativa de dez anos de chegada dos imigrantes a Promissão, aponta a existência de um santuário xintoísta chamado *BugureJinjya*, ou seja, Santuário Bugre, tendo como divindade a ser cultuada o espírito do bugre enterrado no local, portanto, um deus não-japonês.

A construção de um espaço para adoração do espírito de um não-japonês talvez tenha sido uma forma de manifestação de imigrantes que procuravam uma referência onde pediriam a proteção contra os males do dia a dia e também um espaço para praticar a religiosidade desses imigrantes.

Já que os japoneses cultuam com rigor os antepassados, sentiram pena em deixar a cova abandonada e tomada pelo matagal e, tomando uma gamela e duas taças como símbolo da divindade,

'construíram' pequeno *hokora*, e resolveram fazer o culto no dia cinco de maio, todos os anos. Provavelmente foi a primeira vez que foi construído o *torii*³ no Brasil. Isso foi há oito anos atrás (1920). Quando o sacerdote UmewakamaruDoi terminou de ler a oração em voz alta, o *sumô* sagrado chegou ao auge. (NOGYO apud HANDA, 1981, p. 712-713, tradução nossa).

O dia cinco de maio, data que os imigrantes japoneses estabeleceram para cultuar o espírito do bugre, coincide curiosamente com a data festiva de Omishimacho, atual município de Imabari, localizado na província de Ehime. Naquela comunidade, faz-se uma festa nesta data pedindo boa safra no arroz e agradecem as dádivas concedidas pelo deus do santuário de Oyamazumi⁴.

O livro comemorativo de oitenta anos da imigração japonesa no Brasil, editado em 1988, quarenta e três anos após a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, menciona que os imigrantes e descendentes vindos antes da Guerra passaram a sentir ao mesmo tempo que perderam a terra natal e tomaram o país receptor como moradia definitiva (IMIN..., 1991, p. 419-431). A entrada de religiões japonesas no Brasil coincide com a retomada de imigração japonesa para o Brasil, no início da década de 1950, quando várias seitas passam a realizar um movimento de difusão de seus ensinamentos.

As celebrações religiosas budistas paralelamente às cerimônias religiosas cristãs passaram a aumentar significativamente após a Segunda Guerra Mundial, sendo que várias seitas religiosas de origem japonesa, chamadas “novas religiões”, iniciam a pregar seus preceitos. A entrada dos imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul inicia-se exatamente nesse período de pós-Segunda Guerra, a partir de 1956, com a chegada dos primeiros 23 solteiros e, depois, de outras famílias japonesas para se instalarem no estado, na área de agricultura (SANTOS; DOLL; GAUDIOSO, 2003, p. 55).

Algumas famílias que vieram diretamente do Japão trouxeram consigo o *ihai*, com nome da família fixada a ele para cultuar seus antepassados com o intuito de permanecer no Brasil e criar uma nova linhagem. Com o passar do tempo, a morte passou a acompanhar esses imigrantes, assim como o nascimento e o casamento, exigindo dos envolvidos no processo da vida e da morte uma rememoração do passado, dos rituais japoneses a elas relacionadas.

Numa reportagem da Folha de Londrina, de 29 de março de 2013, padre Lino Stahl⁵, que foi encarregado de difundir o catolicismo no Japão em 1949, enquanto

3 *Torii*: é um portal geralmente feito de madeira pintada de vermelho ou de cor crua, construído ao longo da entrada do templo xintoísta ou na entrada de um oráculo.

4 No santuário de Oyamazumi, realiza-se a cerimônia de boa colheita de arroz no dia cinco de maio e no dia nove de setembro. Nessas datas, durante a celebração, um indivíduo representando a comunidade entra em luta corporal contra a divindade imaginária em forma de luta de *sumô*. Para os espectadores, o lutador se move sozinho, até parecendo uma mímica. (EHIME, 2010).

5 Padre Lino Stahl nasceu no município de Nova Petrópolis (RS) e passou a maior parte da infância em Santa

noviço, comenta: “Com o discurso do imperador japonês no final da guerra admitindo que não era uma divindade, o xintoísmo tinha perdido muita influência e o budismo era uma religião mais pessoal e não era tão ativa na busca por fiéis” (STAHL, 2013 apud OGAWA, 2013).

Em relação ao cristianismo entre os imigrantes, o apadrinhamento passa a ser realizado entre familiares japonesas após a Segunda Guerra Mundial. Entretanto, essa conversão não era motivada pela fé, mas principalmente com objetivo de obter vantagens sociais e econômicas.

Numa reunião informal, ao ser indagada por arranjar os padrinhos e madrinhas, católicos e brasileiros, uma senhora, mãe de cinco filhos e esposa de reverendo da seta Tenrikyô, justificou seus atos:

Pois é, nós somos muito pobres e não temos quase nada. Eu preciso dar comida aos filhos. Se não for assim, fica difícil de mantermo-nos. A madrinha traz presentes, faz festa de aniversário e sempre dá atenção para os afilhados. E muito bom. Assim eu posso pregar minha religião e meu marido também. (Depoimento de Y. M., 1992)⁶.

Esse mesmo casal de religiosos reúne fiéis nas datas comemorativas cristãs como São João e Natal para celebrar e, segundo a senhora. Percebe-se, aqui, uma apropriação do evento religioso pelos japoneses, sendo que os eventos como Natal e Páscoa passam a tomar posições importantes para práticas religiosas e principalmente a reunião das famílias, ao lado do Ano Novo e *Obon*⁷, dia correspondente ao Dia dos Finados cristão.

As datas religiosas japonesas e brasileiras, budistas, xintoístas e cristãs são celebradas entre os imigrantes japoneses sem que cause alguma estranheza. Segundo o livro comemorativo de 80 anos de imigração japonesa no Brasil, as celebrações são distinguidas na comunidade conforme o local de realização (IMIN..., 1991). Se são oficiais, elas são realizadas segundo a religião católica. Nos eventos sociais e do cotidiano, as celebrações são de cunho cristão e budista e, para solução

Catarina. Desde criança quis ser padre e, como jesuíta, atuou em diversos países. Foi professor de língua japonesa em colégio católico e na Universidade de Sofia, no Japão. No Rio Grande do Sul, atuou no auxílio aos imigrantes japoneses e no ensino da língua japonesa a filhos de imigrantes dentro da comunidade junto a associações locais japonesas.

6 Depoimento informal fornecido por Y.M., em Porto Alegre, em maio de 1992.

7 *Obon* ou *Bon*: é o período em que a alma do falecido é consolado. Esta festa religiosa surgiu por sincretismo entre a crença religiosa aos antepassados e o budismo. É um período em que os familiares compartilham comida e festas com os falecidos recentes e antepassados. A celebração ocorre por três dias durante o verão, nos dias 13 a 15 de agosto. No primeiro dia, os familiares buscam a alma do falecido no cemitério, através de *mukaebi*, a chama de recepção da alma após a morte, acendendo uma vela ou um pequeno fogaréu no altar ou na porta da casa indicando a alma o caminho para a casa. No segundo dia, a alma é tratada como se vivo fosse e, no terceiro dia, acende-se novamente a vela ou fogaréu, chamado *okuribi*, para que a alma possa retornar ao cemitério e ao mundo dos mortos. Essas práticas muitas vezes são substituídas por queima de fogos nos templos budistas, de forma coletiva. No Brasil, essa prática ocorreu em forma de *tooronagashi*, lançando lanternas flutuantes no espelho das águas do rio Ribeira de Iguape, no município de Registro, em 1955, em homenagem a um homem que se afogou naquele ano, no dia dois de novembro, dia dos finados brasileiro.

de problemas do cotidiano, a sociedade de migrantes japoneses recorrem às novas religiões (IMIN..., 1991, p. 445).

4 I A MORTE E OS IMIGRANTES JAPONESES DO RIO GRANDE DO SUL

A religiosidade e religião dos imigrantes japoneses foram trazidas ao Rio Grande do Sul e estão sendo praticadas tanto em nível de família como das comunidades japonesas. Essas práticas, à primeira vista independentes, possuem relacionamento complexo, de modo que reproduz a própria relação social japonesa, que extrapola a prática da religiosidade. Mais do que isso, a morte traz para a comunidade uma oportunidade de realimentar o saber fazer na morte e na lembrança do passado, de fortalecer a própria identidade cultural e de se identificar etnicamente como um japonês.

No caso da prática religiosa japonesa que simboliza o rito de passagem dos mortos para outro mundo, este envolve atos peculiares bastante diferentes do cristianismo. Assim, é importante observar a prática desse rito dentro da comunidade japonesa para identificar seu papel na preservação do saber-fazer dentro da cultura religiosa japonesa e na preservação da memória como elemento unificador da própria comunidade.

Como a imigração japonesa no Rio Grande do Sul ocorreu depois da Segunda Guerra Mundial, na sua maioria com intuito de permanecer no Brasil, os indivíduos de primeira geração que falecessem se tornariam os primeiros ancestrais fundadores de gerações seguintes, os brasileiros *nikkeis*⁸. Entre os imigrantes, alguns trouxeram consigo a ossada dos filhos falecidos, como a família do Sr. H.; e outra, a família K., que trouxe o *oiha*⁹ de seus pais para poder cultuar seus espíritos.

Em relação aos túmulos, não se tem o cemitério criado ou destinado aos japoneses. A comunidade japonesa atual não tem monge budista japonês, de modo que, quando alguém falece, seus corpos são enterrados nos cemitérios da comunidade local existentes nas cidades¹⁰. Da mesma forma, como não há templo budista de seita familiar aos japoneses no estado, como a JôdoShinshuHonpaHongwanji¹¹, os japoneses não frequentam ambientes religiosos budistas tradicionais.

No caso da ocorrência de falecimento na comunidade japonesa do Rio 8 *Nikkei*: termo utilizado para indicar uma pessoa que pertence a etnia japonesa ou que tenha uma consanguinidade com o japonês.

9 *Oihaié* uma tábua da família com formato de uma Sotoba, um tipo específico de tabuleta de madeira, onde está inscrito o nome budista do falecido. No Japão, quando alguém falece, solicita ao monge dar ao falecido um nome *post mortem* registrá-lo no *oihai* e, tradicionalmente, ao cônjuge sobrevivente, se atribui igualmente o nome, registrando-o em tinta vermelha, no verso desta mesma tábua.

10 Na Colônia de Japonesa de Itapuã, próxima à Porto Alegre, havia um senhor que se tornou monge budista. Ele realizava os cultos religiosos na colônia e atendia também a Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul nas celebrações de culto aos antepassados, abertas ao público em geral, que ocorriam em agosto.

11 A maioria dos templos se localiza no estado de São Paulo e Paraná, onde há maior concentração de imigrantes japoneses e *nikkeis* (JODO, 2009).

Grande do Sul, o rito do funeral, próprio da cultura japonesa, envolve a todos, além da própria família do morto. Quando alguém falece, toda a comunidade se envolve como forma de auxílio ao necessitado – no caso, mais o auxílio econômico do que somente o consolo aos familiares. O sistema japonês de convivência em grupo acabou adotando uma forma muito prática e eficaz de arrecadar fundos e, assim, auxiliar no pagamento de gastos.

De acordo com Gaudioso (2019), quando alguém da comunidade japonesa falece, é importante nomear alguém para receber o dinheiro dos que comparecem ao velório ou enterro, pois, mesmo na capela onde o corpo é velado conforme costume cristão, os rituais japoneses são praticados, com entrega de envelope de dinheiro destinado aos familiares do morto.

Na cultura japonesa, quando alguém falece, a primeira providência que se toma é nomear uma pessoa para dirigir o funeral, como velório e enterro, geralmente o filho mais velho ou o cônjuge do falecido. Em seguida, uma pessoa de confiança da família é indicada para receber durante o velório, a oferenda em dinheiro, devidamente acondicionado num envelope e, se for muito, nomear mais uma pessoa para fazer a contabilidade (GAUDIOSO, 2019).

Monta-se uma mesa indicando “recepção” na entrada da capela onde o corpo está sendo velado e atrás senta-se uma pessoa encarregada de receber o dinheiro e anotar os nomes das pessoas que o entregam. Assim, os parentes, amigos ou alguma pessoa relacionada ao morto, trazem um envelope identificando seu nome e o valor e um montante em dinheiro, que é entregue a esse encarregado para posterior contabilidade. Enquanto isso, outras pessoas são encarregadas de servir chás e alguma comida para os que vêm ao velório até o traslado do corpo para enterro ou cremação. Encerrados os rituais com o corpo, juntam-se todo o valor recebido como oferenda e destina-se o dinheiro para pagar parte das despesas decorrentes do falecimento.

As famílias japonesas são beneficiadas pela própria comunidade com esta prática cultural tradicional, tendo uma parte das despesas de enterro coberta com esta doação chamada *koden*, aliviando os gastos do funeral. Essa prática também fortalece o sentimento de pertencimento e os laços que unem cada um dos indivíduos daquela comunidade como japônês ou descendente do mesmo.

Numa ocasião, no funeral da senhora Ayako – uma imigrante de primeira geração que faleceu em 1999 –, uma nissei¹², ao entregar um envelope para o mesário, disse: “ah, eu trouxe dinheiro num envelope branco. E assim que os japoneses fazem, né. Eu não sei muita coisa mas acho que é assim mesmo”¹³. Referia-se ao *koden* que ela trazia e que tinha conhecimento que era assim que

12 Filho de pais japoneses (segunda geração).

13 Informação dada por K.N.K. naquele funeral, em Porto Alegre, em 1999.

ocorria o funeral entre os japoneses e, como descendente de japoneses, tinha tal informação.

A crença religiosa das pessoas que entregam esse tipo de oferenda em dinheiro também é diversa, inclusive católica, o que pode gerar a interpretação dessa atitude mais como atitude moral do que religiosa. Depois de encerrado o funeral, uma parte do valor de *koden* é devolvida à comunidade em forma de retribuição. O valor e a forma dependem da condição econômica da família do morto, sendo que, no Japão, é estabelecido um valor correspondente à metade da quantia recebida¹⁴.

Observa-se que a maioria das famílias das comunidades residentes no Rio Grande do Sul prefere fazer uma retribuição à comunidade em forma de doação para associação japonesa representativa da região, a Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul¹⁵ (Enkyô). De forma indireta, a associação se beneficia também da doação de dinheiro arrecadada como *koden*, sendo parte dessa quantia contabilizada na manutenção da entidade como renda.

A prática desta doação é muito comum entre os japoneses, sobretudo se o falecido for membro da associação. Segundo M.B.M., funcionária da associação, “geralmente as pessoas fazem depósito de *kodengaeshi*¹⁶. Quando não faz, acho que a família não tem condição financeira para fazer a doação” (depoimento de M.B.M., s.d.).

Em relação aos cultos coletivos, em nível de comunidade, as associações regionais realizam celebrações para cultuar os falecidos no mês de agosto, como no Japão. As datas, porém, não são coincidentes em todas as comunidades japonesas. O maior culto ecumênico ocorre nas dependências da Enkyô em agosto, contemplando três principais religiões: o budismo, o catolicismo e o protestantismo – independentemente de ramificação de seitas. No evento, denominado *Sembotsusha Ireisai*¹⁷, isto é, “celebração em homenagem e consolo à alma dos falecidos”, a comunidade se reúne para homenagear de forma pública a alma dos falecidos.

As pessoas que comparecem a esse culto ecumênico, independentemente da crença que seguem, normalmente participam nas cerimônias das três religiões budismo, católico e o protestante. Realiza-se queima de incenso, cada presente coloca num incensário o pó que queima na brasa, inclusive o padre e o pastor, ¹⁴ No Japão, há inúmeros livros e sites que explicam as formalidades da conduta que as pessoas devem seguir nos casamentos e nos funerais, inclusive as orientações sobre o valor de dinheiro que devem colocar no envelope, o modo de fechá-lo, amarrá-lo e identificá-lo. Na comunidade de imigrantes japoneses, mesmo que a rigorosidade não seja cobrada, a não contribuição da oferenda não é bem-vista.

¹⁵ A Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul possui caráter federativa de associações japoneses regionais dos estados do RS e SC.

¹⁶ *Kodengaeshi* é o dinheiro ou objeto com que o familiar do falecido retribui as pessoas que trouxeram o *koden* – dinheiro que é levado no funeral a título de despesas de aquisição incenso ou ramo de flores em oferenda.

¹⁷ No Japão, no dia 15 de agosto realiza-se um grande evento de mesmo nome em homenagem aos combatentes mortos na Segunda Guerra Mundial. Porém, aquele se escreve com ideograma a palavra “mortos em guerra”, e este “os que morreram antes de nós”, homófonos.

simbolizando a conexão com a alma do falecido.

No rito religioso em questão, sobretudo no ritual celebrado por monge budista, entoam-se sutras, uma oração budista, falado em sânscrito [...] as pessoas que comparecem a essa celebração sentem-se que oraram conforme a tradição quando participam do ritual com entoação de tais sutras, identificando-se com a alma que está sendo homenageada, guardada em sua memória. (GAUDIOSO, 2019, p. 9).

Conforme Gaudioso e Soares (2019), os japoneses têm procurado o monge budista para celebração religiosa no evento mais importante da comunidade sem se preocupar à primeira vista com a seita ou a linhagem a que esse monge pertencia.

[...] na ocasião de atos fúnebres ou na cerimônia de celebração aos falecidos, os japoneses budistas solicitavam a entonação de sutras ao monge SukyoMaeda, um nissei ordenado monge em São Paulo e residente no Rio Grande do Sul quando era realizada homenagem aos mortos. (GAUDIOSO e SOARES, 2019, p. 163)

Outras duas religiões também têm sido celebradas em língua japonesa, sendo que a missa católica era celebrada pelo padre jesuíta Lino Stahl, de origem alemã e que convive entre os imigrantes japoneses do estado do Rio Grande do Sul, desde a década de 1970¹⁸. Atualmente, devido à sua idade avançada e por residir em Londrina, a missa ecumênica coletiva da Enkyô é celebrada por outro pároco, residente em Porto Alegre e que é de origem japonesa. Quanto ao pastor, este é um japonês e os sermões são realizados em duas línguas, isto é, em japonês e português.

Após a cerimônia formal, o mesmo espaço serve como lugar de encontro e de reencontro com os amigos e parentes vivos, com um almoço. De alguma forma, o tempo passado é rememorado no período da manhã, num ambiente formal e silencioso, enquanto que, no período do almoço, a alegria do convívio presente é retomada. O local do passado passa para os participantes se sentirem parte da mesma comunidade do presente.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo do arquipélago japonês, desde formação do Japão manteve sua crença religiosa baseada no politeísmo. Quando os japoneses imigraram para o Brasil, suas crenças religiosas acompanharam-nos, de modo que os cultos religiosos da terra natal também passaram a serem praticados no país de destino.

18 O Pe. Lino Stahl, desde que chegou no estado do Rio Grande do Sul, prestou assistência aos japoneses. Pela dedicação aos imigrantes japoneses, foi condecorado com a Medalha de Honra Imperial (Zuihōsho – Ordem do Tesouro da Felicidade Sagrada), pelo Imperador Showa, em 29 de abril de 1978, como parte do evento da corte para comemorar 70 anos da imigração japonesa no Brasil (ASSOCIAÇÃO DE ASSISTÊNCIA À COLÔNIA JAPONESA DO SUL DO BRASIL, 1978, p. 4).

No Rio Grande do Sul, o saber fazer da cultura religiosa do Japão tanto ao nível de família como o da comunidade. A própria funeral vira um palco para os membros mais destacados da comunidade tomar posições importantes na condução do funeral, reproduzindo o saber fazer do culto religioso.

Por outro lado, pelo sistema de oferenda de valores à família do morto na ocasião do funeral e retribuição do mesmo em forma de doação à associação japonesa local, ocorre uma circulação econômica na comunidade e que, como resultado, ajuda na manutenção da sua instituição representativa. Por sua vez, essas associações de imigrantes japoneses realizam anualmente um evento religioso aberta à comunidade para rememorar os antepassados, de modo que fazem lembrar a origem nipônica dos participantes. Em relação a celebrações e comemorações que não se relacionam à morte, estas não foram abordadas aqui, de modo que deixamos incentivo para futuras pesquisas.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO DE ASSISTÊNCIA À COLÔNIA JAPONESA DO SUL DO BRASIL (Enkyô). **Enkyonews**. Porto Alegre: ASSOCIAÇÃO DE ASSISTÊNCIA À COLÔNIA JAPONESA DO SUL DO BRASIL, 15 maio 1978.

CARDOSO, Ruth Corrêa leite. **Estrutura familiar e mobilidade social**: estudo dos japoneses no estado de São Paulo. Tradução de MasatoNinomiya. São Paulo: Primus, 1995.

CATHOLIC Bishops' Conference of Japan. Tóquio: s.d. Disponível em: <<https://www.cbcj.catholic.jp/catholic/saintbeato/26saints/>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

EHIME. **Ine no seireitohitori sumô**. Ehimeden, 13 jun. 2010. Disponível em: <<https://makild.exblog.jp/12794840/>>. Acesso em: 8 maio 2019.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura. A morte na comunidade japonesa do Rio Grande do Sul: espaço de integração social e de memória. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 13., 2019, Porto Alegre. **Tópico temático...** Porto Alegre: RAM, 2019. Disponível em: <<https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmF0cyI7czo0NDoiYT oxOntzOjEwOiJRRF9BUiFVSZPljtzOjM6IjYyNCI7fS I7czo0OiJoljtzOjMyOjI2Y2U5MzY4Yjc0NTZjYjBmZGRmZTgxNzI1ZTlmNDJkZCI7fQ%3D%3D>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

_____. A trajetória da imigração japonesa no Rio Grande do Sul e a política de reconstrução do Japão após Segunda Guerra Mundial. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RS, 13., 2016, Santa Cruz do Sul. **Anais...** Santa Cruz do Sul: ANPUH-RS, 2016. Disponível em: <http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/resources/anais/46/1469449125_ARQUIVO_ANPUH_RS2016TomokoKimuraGaudioso.pdf>. Acesso em: 8 maio 2019.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura; SOARES, André Luis Ramos. Entre o butsudan e a missa: práticas religiosa de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil. **Amérique Latine Historie et Memorie**, Paris, n. 20, 2010.

_____. Religião e religiosidade entre os imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul: diálogos culturais entre Brasil e Japão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 29., 2016, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: PUC Minas, 2016. p. 1298-1304. Disponível em: <<http://www.soter.org.br/anais/29.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

GORAI, Shigueru. Bukkyô. In: OSHIMA, Takehiko et al. **Nihon woshirujiten**. Tóquio: Shakai shiso-sha, 1984.

HANDA, Tomoo. **Imin no seikatsu no rekishi**: Burajirunikkeijin no ayundamichi. São Paulo: Centro de Estudos Nipo Brasileiro, 1981.

IMIN 80nen shihensaniinkai (Org.). **Burajiru Nihon imin 80nen shi**. São Paulo: BurajiruNihonBunkaKyokai, 1991.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Promissão**, s/d. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/saopaulo/promissao.pdf>>. Acesso em: 8 maio 2019.

ISHIZUKA, Takatoshi. Izumoshinkô. In: YAMAORI, Tetsuo (Org.). **Sekai-shukyôdaijiten**. Tóquio: Heibon-sha, 1991.

JAPÃO. Declaração Imperial nº 170, de 4 de abril de 1871. **Código de leis**, Poder Imperial, Tóquio, 4 abr. 1871. Disponível em: <https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?BID=F0000000000000000204&ID=&LANG=default&GID=&NO=&TYPE=JPEG&DL_TYPE=pdf&CN=1>. Acesso em: 14 out. 2019.

JODO ShinshuHongwanji-ha Centro Internacional de Hongwanji. **América do Sul**, Quioto, 2009. Disponível em: <<http://international.hongwanji.or.jp/pt/html/c2p5.html>>. Acesso em: 31 jul. 2019.

GONOI, Takashi. Kirishitankinsei. In: YAMAORI, Tetsuo (Org.). **Sekai-shukyôdaijiten**. Tóquio: Heibon-sha, 1991.

MIYAZAWA, Satoshi. Isejingu. In: _____. _____. Tóquio: Heibon-sha, 1991.

OCHIAI, Hidekuni. Meijjingu. In: _____. _____. Tóquio: Heibon-sha, 1991.

OGAWA, Vitor. **Uma vida de dedicação e de amor ao próximo**. Folha Cidades. Londrina: Folha de Londrina, 29 mar. 2013.

SANTOS, Geraldine Alves; DOLL, Johannes; GAUDIOSO, Tomoko Kimura. A integração cultural do japonês na cultura brasileira: a experiência da Colônia de Ivoti. **Cadernos de Pós-Graduação em Direito**, Porto Alegre, v.1, n. 3, nov. 2003.

TENRIKYÔ. **Kyosonitsuite – Sobre o fundador**. Tenri: Tenrikyô, 2019. Disponível em: <https://www.tenrikyo.or.jp/jpn/about_guru/>. Acesso em: 14 out. 2019.

CAPÍTULO 4

A PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO RELIGIOSO: UM OLHAR SOBRE A MANUTENÇÃO E/OU RESTAURAÇÃO DA IGREJA SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA (CABINDA/ANGOLA)

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 05/08/2020

Joaquim Paka Massanga

CFH/UFSC

PEC-PG, da CAPES-Brasil

Universidade Onze de Novembro

Cabinda/Angola

<http://lattes.cnpq.br/0443265427453346>

RESUMO: O recente desabamento da centenária *Igreja São Tiago Maior de Lândana* (Cabinda/Angola) levantou uma velha questão sobre o dever de cuidar e proteger, ou o de restaurar um bem da igreja, tornado “Patrimônio Histórico-cultural”. Esse acontecimento suscitou a que cidadãos se posicionassem através das redes sociais. O objectivo dessa apresentação é reflectir sobre estes posicionamentos para compreender as razões que se colocaram. Verificou-se divergentes manifestações e formas de se expressar, entre dois extremos, na oposição entre a laicidade/religiosidade do Estado, entre colonialidade/decolonialidade de uma estrutura religiosa. Uma terceira posição, advoga o facto de que um património histórico-cultural, não pertence apenas a esta ou aquela religião, mas a toda comunidade, cidade, província ou país e, assim, é dever do Estado velar por sua manutenção, protecção e salvaguarda.

PALAVRAS-CHAVE: Património Histórico-Cultural, Religião, Estado, Preservação e Restauração.

A PRESERVATION OF RELIGIOUS HERITAGE: A LOOK AT THE MAINTENANCE AND/OR RESTORATION OF THE SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA CHURCH (CABINDA/ANGOLA)

ABSTRACT: The recent collapse of the century-old São Tiago Maior de Lândana Church (Cabinda / Angola) raised an old question about the duty to care and protect, or to restore a good which belongs to the church, and has become “Historical and Cultural Heritage”. This event caused city dwellers to take a position through social networks. The purpose of this presentation is to reflect on these opinions to understand the reasons that have been put forward. There were divergent manifestations and ways of expressing themselves, between two extremes, in the opposition between the secularity / religiosity of the State, between coloniality / decoloniality of a religious structure. A third position, advocates the fact that a historical-cultural heritage, belongs not only to this or that religion, but to the whole community, city, province or country and, therefore, it is the duty of the State to ensure its maintenance, protection and safeguard.

KEYWORDS: Historical-Cultural Heritage, Religion, State, Preservation and Restoration.

INTRODUÇÃO

O recente desabamento da centenária *Igreja São Tiago Maior de Lândana* no município de Kakongo, província de Cabinda (Angola) levantou uma velha questão sobre o dever de cuidar e proteger, ou o de restaurar

um bem da igreja, tornado “Patrimônio Histórico-cultural”¹. Com o desabamento da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior, colocou-se-nos perante questões que nem sempre se vê os cidadãos de Cabinda tomarem parte. O ocorrido nos ajudou e nos permitiu reentrar na discussão e a partir de postagens e publicações nas redes sociais, especialmente pelo facebook, sobre as causas, as culpas e as consequências do desabamento da igreja. E se refletiu também sobre o dever de cuidar, de manter e valorizar um Patrimônio Histórico. Daí se instarem diferentes questionamentos: A quem cabe preservar, conservar ou restaurar? O que é um patrimônio para os cidadãos e quais valores se atrelam a este bem? Quais representações e valores, os diferentes sujeitos atribuem a um patrimônio histórico considerado local ou nacional?

Estabelecemos como objetivo: *Compreender as motivações, destacar os diferentes pontos de vista acerca do que é um bem patrimonial; e sobre a quem recai o dever da preservação e conservação de uma igreja ou de um bem religioso tomado como patrimônio histórico-cultural.*

O reconhecimento das formas de apropriação dos bens culturais é fundamental para se conhecer as operações humanas sobre o meio natural, o ambiente construído e para o entendimento da organização social; ou seja, a análise geográfica da apropriação da natureza ou dos objetos pretéritos nos ajudam a compreender os momentos distintos da produção e “valorização do espaço”, de acordo com cada momento histórico (COSTA, 2012). A consideração do que se considera patrimônio, através de uma passagem de André Chastel (1986), na qual se entende que “o sentido do patrimônio, isto é, dos bens fundamentais inalienáveis se estendeu [...] às obras de arte, tanto em função dos valores tradicionais nelas incorporados como em nome de um sentimento novo de bem comum, daquilo que constitui uma riqueza moral para a nação” (ABREU, 2012, p.19), pode não encontrar ressonância no debate que se coloca sobre os monumentos das igrejas em África e em Angola particularmente.

Se como afirma Fonseca (2017, p. 17), no Brasil, não ocorreria a ninguém atualmente duvidar da pertinência do tombamento das grandes obras do barroco, por exemplo, já no nosso caso, em Angola, a institucionalização ou classificação do que é ou não, o que deve ou não ser considerado patrimônio local ou nacional, relativamente ao período de dominação, colonização e exploração, levanta ainda vários questionamentos e divide opiniões. Como é o caso da Igreja de São Tiago Maior de Lândana como de em seguida apresentaremos:

1. A proposta está inserida numa abordagem que tem sido objeto de nossas reflexões para aprofundarmos cada vez mais nosso olhar para o estudo historiográfico sobre o Patrimônio Histórico-Cultural angolano, em função do tema do nosso projeto de tese: “**PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: A Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) – (in)visibilidades, sentidos e significados historiográfico em Angola, 1975-2015**”.

A IGREJA DE SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA

A missão existe desde 1873 quando padres franciscanos chegaram à Cabinda, concretamente na aldeia de Malembo e na Vila de Lândana e edificaram a Igreja e todo complexo da Missão Católica².



Imagem nº1: Foto da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior de Lândana

Fonte: https://www.google.com/search?q=Igreja+de+s%C3%A3o+tiago+maior+de+Landana&lr=&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjvN_5r4TeAhVEjZAKHVjbBAsQ_AUIDigB&biw=1280&bih=610#imgsrc=EPz3KEO6jmkRBM, acesso: 26 de agosto de 2018.

Construída no período colonial, a igreja completaria 115 anos de existência a 25 de julho, mas há vários meses que apresentava pequenos desabamentos e fissuras no revestimento na parte frontal. A missão Católica (antiga vila Guilherme Capelo), foi fundada em 1873, tendo marcado o início da evangelização do antigo Kongo Português, hoje província de Cabinda.

Momentos anterior ao desabamento da centenária igreja, a governante máxima da província na altura, reconhecia o estado e a importância da Igreja de São Tiago Maior de Lândana:

A igreja constitui um monumento histórico cultural que está classificado no Ministério da Cultura. E para se fazer qualquer obra deve carecer de uma análise profunda, tendo em conta o seu aspecto arquitetónico e dos materiais aí utilizados", defendeu.

A Igreja S. Tiago Maior da Missão Católica de Lândana, que tem mais de 100 anos, é tida como um dos monumentos histórico cultural mais antigos da província de Cabinda e está localizado no município de Kakongo, cerca de 46 quilómetros a norte de Cabinda.

2. Pode ver-se em: https://web.facebook.com/search/top/?q=igreja%20s%C3%A3o%20tiago%20maior%20de%20landana&epa=SEARCH_BOX, acesso 26 de junho de 2018.

Tem característica arquitetônica de uma torre com um galo, para além de possuir janelas de vidros a cor, com desenhos que ilustram a vida de Jesus Cristo e de outros anjos³

Tem característica arquitetônica de uma torre com um galo, para além de possuir janelas de vidros a cor, com desenhos que ilustram a vida de Jesus Cristo e de outros anjos.



Imagem nº2: Xilogravura da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior

Fonte: <http://www.wanderluster.net/gallery/heart-of-africa/>, acesso 15 de agosto de 2018.

O DESABAMENTO

Com 115 anos de existência a completar no próximo dia 25 de julho, o monumento, apresenta desabamentos de seu revestimento na parte frontal (pilar direito) enquanto do lado esquerdo mostra fissuras que podem provocar o desabamento de toda sua estrutura frontal⁴.

As notícias davam conta que as chuvas que caíram, sábado (28/Abril/2018), na província de Cabinda, a norte de Angola, levaram ao desabamento da centenária igreja de São Tiago Maior, da missão Católica de Lândana, município de Kakongo, templo classificado como Património Histórico-Cultural de Angola.

O primeiro templo construído por missionários espiritanos, em 1903, ocorreu cerca das 12:00 de hoje, não havendo registo de feridos. A igreja reclama de atenção desde que o templo completou o centenário de existência que apresentava fissuras e que se “agravaram” desde 2015, *sem ter sido realizada qualquer intervenção*, afirmou o *pároco local, P^e Eugénio Cassoma*.

3. http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2013/6/27/Obras-restauro-Igreja-Tiago-Maior-Landana-dependem-aval-Mincult,9df71358-29ff-4f6d-b3a9-50a9deddcb98.html.

4. http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2018/3/17/Igreja-Tiago-Maior-Missao-Catolica-Landana-pode-desabar,ce6815a1-8b7d-445a-b4aa-1c3d4aa48c8c.html



NOTÍCIA TRISTE

Acabou por desabar a igreja de S. Tiago Maior de Lândana no município de Cacongo. De recordar que este templo é dos mais antigos da África Central com 145 anos de existência.



Imagem nº3: Notícia veiculada pela página local das redes sociais “Cabinda Buala Buitu”

Fonte: <https://web.facebook.com/bualabuitu/photos/a.655546041161050/1660244170691227/?type=3&theater>, acesso: 29 de abril de 2018.

CAUSAS DE DESABAMENTO

O intenso movimento de camiões transportando cargas pesadas na estrada contígua à igreja, envolvidos na construção do porto de águas profundas do Caio, é uma das explicações avançadas localmente para o estado em que se encontrava o edifício, considerado um dos maiores monumentos de Cabinda, construída em barro e pedra. Igreja de Lândana é o berço da evangelização na África subsaariana e era cartão postal da vila de Lândana no município de Kakongo em Cabinda⁵.

REAÇÕES

As reações ao desabamento da estrutura frontal da igreja trouxeram divergentes manifestações e formas de se expressar, entre dois extremos, na oposição entre a laicidade/religiosidade do Estado, entre colonialidade/decolonialidade de uma estrutura religiosa. E uma terceira posição, que considera que um bem considerado Patrimônio histórico-cultural, não pertence a uma religião, mas a toda comunidade.

Para tal, nossa metodologia de trabalho foi observar nos grupos de facebook,

5. Notícia publicada no dia 29/4/2018. Disponível em: https://www.facebook.com/gimal.horadoplatinado/?hc_ref=ARTdgONI6565MND4uZ6j5fVOup_ecZrPJ_pIII9uhaZOILVxYXrIE7PE8hgHs8l1z_Y&fref=nf, acesso 29 de abril de 2018.

nas páginas online de jornais locais e nacionais e nas postagens individuais as reações e os debates, sem, porém, darmos ou manifestarmos a nossa opinião, participando como mero observador e, foi a partir destas observações que selecionamos algumas falas ou respostas de diferentes internautas cujos os nomes passaremos a abreviar, utilizando apenas as suas iniciais para se preservar as suas identidades.

Dos diferentes diálogos elegemos algumas categorias que se tornaram base de nossos argumentos para nos ajudar a refletir sobre a temática. Não buscamos apologias, nem defender estes ou aqueles e longe de darmos uma resposta definitiva sobre a situação, elencamos apenas como isso é visto e como pode ser resolvido a luz da legislação e de como a produção acadêmica e científica vem dialogando e discutindo sobre o mesmo (ou seja, na relação entre Estado - Patrimônio Histórico e Cultural – Igreja).

Destas colocações consideramos agrupá-las em função de suas manifestações opinativas em 5 categorias para análise:

a) Reconhecimento e Pertença: para muitos dos cidadãos a igreja representava parte de suas vivências e de seu cotidiano, para eles é um patrimônio cultural:

M. N.C.: É um patrimônio cultural sim, pois muitos dos nossos devem ter morrido durante a construção disso então é nosso sim, triste são vocês que pensam como os atrasados que destruíram o país depois da independência para voltar a reconstruí-lo e até hoje nada, “destruir para reconstruir melhor” é o lema da ignorância.

A. P.: Me dói muito ver a igreja em que fui batizado deste jeito

F. C.: Está Igreja é um dos monumentos História o nosso S Tiago Maior de Lândana em luto.

C. I.: É mesmo triste Cabinda perdeu este grandioso e valioso monumento. Eu pessoalmente também fui batizado nesta paróquia. Estou mesmo triste.

b) Saudades e tristeza (nostalgia): o sentimento que se abate é visível no posicionamento de muitos dos cidadãos, tendo em conta que o consideram como o 1º Patrimônio Arquitetônico Religioso declarado como Monumento Histórico-Cultural de Cabinda desde do tempo colonial. Afirmam a necessidade de se reconquistar essa majestosa edificação, berço da evangelização da África Subsaariana.

I. P.: A verdade é que Cabinda perde um grande monumento. [...] Estou muito abalado;

K. G. KG: É triste [...] não têm identidade cultural;

T. G. C.: Muito triste [...] Espero que seja recuperada;

E. Z. V.: Que tristeza, [...] inclusive recebi ali uns dos meus lenços do grupo.

V. G.: É tão triste ver certos municípios desejando obrigado na queda dessa estrutura [...]. perdemos uma obra histórica;

J. A.: Meu povo isso é verdade? Será q vai se construir mesmo uma igual? Que saudades daquele tempo q acompanhava as missas ai [...] estou muito triste [...].

I. S. I.: Que dor meu Deus! [...]. #SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA JA LÁ SE FOI.

Ph. D.: Meu deus! Perdemos um dos melhores templos de Cabinda. Não esperava que isso fosse acontecer [...] Que pena! Se vocês percebessem o que perderam não estariam alegres.

A. L. N.: É difícil acreditar q acabamos d perder o patrimônio histórico d Cabinda (Kakongo).

M. M.: Do mesmo jeito que perdemos todos os BISPOS de CABINDA, também perdemos o patrimônio histórico da Igreja Católica de Cabinda, ficamos com o zero (0).

F. G.: [...] se para ti não aparece sentimentos não somos culpados de não possuíres o espirito de bondade n devoção a Jesus Cristo... mente fútil

Quando se sente a falta de um bem patrimonial, ou quando este bem nos afeta e condiciona, afirma Pearson (2011) que somos impelidos a entender que é necessário aumentar o nível de conscientização dos prejuízos que podem ser causados aos acervos dos museus pelas condições adversas e sugerir abordagens simples para a criação de ambientes estáveis e seguros.

C) Repulsa e revolta: contrariamente, as manifestações anteriores, existirão cidadãos que não se reveem e não aceitam a ideia de um patrimônio edificado com a intenção de dominar, explorar e desumanizar, como sendo seu ou parte de sua história.

C. C. C.: Uns por lá foram batizados para serem aceites como escravos na Europa. Era uma condição obrigatória!

R. M. Z.: Histórico !!! [...] pra mim tudo que representa o colono deve ir pra "merda".

C. C. C.: Isto nunca foi e nunca será patrimônio para um negro consciente! Catolicismo ajudou na matança de nossos ancestrais.

K. G. KG: Essa "merda" nem faz parte da nossa cultura;

C. C. C.: Aquilo foi um Símbolo da dominação colonial em Cabinda, que vocês se alegram como vosso patrimônio cultural. Muitos já esqueceram que muitos Padres também tinham seus escravos, e o Catolicismo ajudou neste processo para perpetuar a escravidão. Vão visitar a IGREJA DA ESCRAVATURA que vocês chamam de MUSEU DA ESCRAVATURA, se eu estou a mentir.

L. M.: Patrimônio cultural? Que absurdo, em nome dessa porcaria que você chama de cultura a África foi vítima do maior holocausto que o mundo já viu, busca conhecer o que é cultura e entenderás, essas igrejas todas deviam desabar, porque perpetua a nossa ignorância, enquanto o branco procura mais conhecimento, nós negros procuramos crer num deus que nem os nossos antepassados viram, dá nojo a nossa ignorância!

L. M.: E ainda aparece um alienado a me perguntar se eu sei o que é cultura?!.. Quando a sua ignorância vem de logo de cima quando não sabe qual é a missão da religião cristã em África? Cristianismo é cultura europeu e não africana.

d) Indiferença: Para muitos, o desabamento da igreja nada interfere ou muda em suas vidas. Estão e são indiferentes, como se dissessem é mais uma construção igual a tantas outras.

L.A.B.: Ahhhh Porque Deus é ingrato mesmo deixa cair chuva pra destruir escolas e residências, está aí o monumento histórico da religião católica tombou [...] não resistiu às fortes chuvas [...] o edifício viu as suas mais velhas paredes de tijolos queimados a desmoronarem sem resistência [...];

Q. A.: E o mano esqueceu não resistirá pedra sobre pedra?

G. A.: O mais importante é que ninguém magoou-se, o resto constrói-se, e quanto à chuva, não podemos fazer nada !!

F. S.: Se é q a nossa igreja desabou é próprio, isto é, são os fatos e acontecimentos da vida porque nenhum corpo físico permanecerá a mais de centenas de anos na fase da terra. Mas na verdade está sendo difícil encarar essa realidade, no qual parece ser um sonho. O pior de tudo é passar mais de 10 anos vendo e participando nela,

aceitar q a perdemos! Que Deus tenha piedade de nós.

V. M. V.: [...], desculpem-me; alguém pode explicar-me que quer dizer patrimônio histórico cultural? Porque às vezes não conseguimos enquadrar as coisas.

C. Nh.: Epah se Pessoa Morre, Igreja também pode cair é muito normal;

N. A. P.: Em minha opinião este é o problema foram mal habituados pelo MPLA e com as makabas fazem das suas. Triste cenário e uma vergonha para os Católicos; Templo é coisa de Deus e não patrimônio de homens conforme vão chamando, ah PK patrimônio cultural. Até agora não percebo PK o governo é culpabilizado pelo desabamento do templo de São Tiago Maior de Lândana. Por favor, a igreja não fazia amortização? A igreja não tem fundos? Porque ficou assim? E os membros andam aonde?

T. R. [...] sou católico, mas concordo ctgo. O edifício é antigo sim, mas nós não temos a cultura de saber a vida útil do mesmo. A lei prevê 20 anos de duração. Será q foram feitas as manutenções necessárias? Muita brincadeira.... Não falo dos valores da macaba, pk.....

A. M.: A igreja católica em Cabinda anda atrelado ao governo, isso é que é o grande problema.

e) Responsabilidade: Quando ao dever de reparar e proteger um bem tomado enquanto patrimônio é, também, motivo de discórdia. Para muitos não cabe ao Estado a responsabilidade, defendendo-se a laicização e para outros, quando se trata de patrimônio histórico e cultural tem o estado a obrigação de protelar sobre sua manutenção.

I. P.: O monstro adormecido por falta de atenção à quem é de direito. Psicologicamente não consigo conter o meu estado emocional, pois que cada vez que observo as imagens sinto o coração apertado.

K. E. S.: Aconteceu mesmo! [...] deviam tomar as devidas providências.

P. K. R.: Descrevo isso com lagrimas no rosto! S.Tiago porque matar a fé dos seus paroquianos Lândana o seu ponto de referência...

R. C.: Isso é triste o padre foi pedir ajuda no governo não lhe deram a resposta e isso são as consequências lamento os landanenses

Q. C.: Se na verdade é património, o governo fará alguma coisa para reabilita-la(o).

C. B. I. I.: Estamos de luto monumento histórico da nossa cultura, mas tudo e possível termos a nossa igreja de pé de novo.

J. A.: E como fica a gora os nossos sacerdotes? Macaba aos Domingo como fica! Aos cleros do direito revejam isso se não...

S. Nd. F. F.: Meu caro o ministério público tem o dever de cultivar a cultura e o cidadão como preservador, há pessoas que só têm o nome porque preparação cultural e educação cultural nunca tiveram e nunca terão sem um ministério da cultura [...].

S. Nd. F. F.: O ministério da cultura não reza apenas cultiva e ordena a cultura.

F. Mb.: Então passou a monumento histórico pork.. Se a igreja manteve se sempre em pé até hoje é por causa do esforço dos fiéis. Que makabas. Do povo de Lândana.? Dá até vontade de rir; os vossos camiões ou da empresa que presta serviços ao Caio Porto com os tremores de terra se calhar também contribuíram para o nefasto acontecimento.

A. L. Ch. V.: [...] O templo de S. Tiago Maior de Lândana, não só pelo seu historial faz parte de uma obrigacional cuidado para além da própria igreja bem como o Estado através da secretaria da cultura, logo, eis a preocupação de muitos em questionar do porquê..... consideração

Independentemente do que observamos acima, podemos aludir é que objetivo da conservação deve ser estabilizar e proteger o objeto para garantir sua sobrevivência (BRADLEY, 2011, p.19).

À guisa

A igreja ou o templo (com objetos sacros e artefatos de valor histórico), ao ser considerado como patrimônio histórico cultural pelo Estado angolano, ganha, em nosso entender, a mesma importância atribuída aos museus e seus objetos, passível de proteção por meio da segurança e da conservação [...]. Cujo objetivo da conservação é estabilizar e proteger o objeto para garantir sua sobrevivência (BRADLEY, 2011, p.19). E quanto ao restauro e reconstrução da igreja, neste caso, se propõe como solução a “Anastilose”. Assim, podemos considerar o templo da igreja e de acordo ideia de Patrimônio defendida por Pelegrini (2009, p. 11), como um “*legado vivo*”, recebido do passado, vivenciado o presente e transmitido às gerações futuras.

É preciso criar-se políticas de conservação e equipas que se preocupam com o levantamento sistemático e rigoroso do acervo a fim de se identificarem os

objetos [bens] que precisam de conservação. Ser-se suficientemente flexível para acolher as emergências que essas atividades podem produzir (BRALEY, 2011, p. 22). Por isso, já não cabe discussões se devemos ou não, se o Estado pode ou não, a fala de um dos internautas é bem elucidativa quando advoga:

[...] não adianta nos concentrarmos no problema, no que deveria ou não ser feito, o facto é que a situação atual transcende a igreja católica, pelo facto de ser um património cultural. Agora é um problema de todos os “angolanos” participarmos de uma ou de outra forma para se reerguer o histórico templo (S. M.).

Embora, “não se pode prever o tempo real de sobrevivência dos objetos, mas ele está estreitamente ligado à capacidade de os seres humanos manterem um ambiente favorável e estável” (BRADLEY, 2011, p. 32). **É importante, porém, recomendar a preservação da vizinhança dos monumentos antigos, “cuja proximidade deve ser objeto de cuidados especiais”** (CURY apud JOHN, 2015, p.158); e “*é importante que o sítio histórico seja preservado e não somente o bem tombado isoladamente*” (GARCIA apud JOHN, 2015, p.159).

As diferentes visões apresentadas, expressam diferentes sentimentos dos cidadãos. Importante referenciar que a afirmação de uma concepção nova de patrimônio foi determinante à ocupação do espaço [...] e o patrimônio passou a ser e a estar relacionado a um coletivo entendido como nacional (ABREU, 2012, p.19). Daí o enquadramento do que é ou não patrimônio em Angola, estar definida na **Lei nº14/05 de 07 de outubro, Lei do Patrimônio Cultural**, considera no seu artigo 1º, nº1, as bases da política e do regime de proteção e valorização do Patrimônio Cultural, considerado como de interesse relevante para a compreensão, permanência e construção da identidade cultural angolana.

Dessa mesma lei e de acordo com o espírito do legislador angolano, “*se entende por Patrimônio Cultural todos os bens materiais e imateriais que pelo seu reconhecido valor devem ser objeto de tutela do direito*” (Art. 2º, nº1). E no seu nº2: “*considera, ainda, Patrimônio Cultural Angolano quaisquer outros bens que sejam considerados como tais, pelos usos e costumes e pelas convenções internacionais que vinculam o Estado Angolano*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Independentemente do que aqui se aflorou, fica nítido de que há uma necessidade de em Angola se criarem políticas mais assertivas sobre os bens públicos tomados como patrimônio histórico-cultural; mostrou-se existirem discrepâncias quanto ao entendimento do que é patrimônio e o que não é, isso em nosso entender, por falta de instituições cujo escopo seria a de estudar, registrar,

classificar e divulgar materiais ligadas a educação patrimonial. Ainda e tendo em conta a lei já mencionada, Lei nº14/05, no seu nº1 do artigo nº4, atinente a *salvaguarda e valorização*, prescreve:

O levantamento, estudo, proteção, valorização do Patrimônio Cultural incumbem especialmente ao Estado, aos Governos Provinciais, as administrações locais, as autarquias locais, aos proprietários possuidores ou detentoras de quaisquer suas parcelas e, em geral, as instituições culturais, religiosas, militares ou de outro tipo, as associações para o efeito constituídas e ainda aos cidadãos

Ainda no seu nº2,

O Estado, através do Ministério de tutela, [...] devem procurar promover a sensibilização e a participação dos cidadãos na salvaguarda do Patrimônio Cultural e assegurar as condições da sua fruição.

É dever do Estado criar mecanismos e políticas para a manutenção e salvaguarda do PHC⁶, tal como se pode ver ainda, na alínea m, do art. 21º do CRA⁷, na qual se pode lê:

Constituem tarefas fundamentais do estado angolano:

m) promover o desenvolvimento harmonioso e sustentado em todo o território nacional, protegendo o ambiente, os recursos naturais e o património histórico, cultural e artístico nacional;

Entendimento o que o legislador angolano entende como bens patrimoniais e os requisitos postulados para se ser considerado um património. E percebemos que a responsabilidade de tutelar e preservar, manusear e restaurar os bens tidos como patrimónios culturais, cabe a todos os cidadãos, enquanto partes do Estado.

Afirma Fonseca (2017, p. 35),

como prática social, a constituição e a proteção do património estão assentadas em um estatuto jurídico próprio, que torna viável **a gestão pelo Estado**, em nome da sociedade, de determinados bens, selecionados com base em certos critérios, variáveis no tempo e espaço (*grifo meu*).

Nos atemos ao sublinhado, para se referir que é responsabilidade do Estado a gestão, que se substancia nas escolhas e indicações, na definição de políticas públicas, na manutenção, restauração e na preservação do Patrimônio Histórico Cultural, sendo assim a chave para se entender os diferendos que se originaram com o desabamento da parte frontal da igreja de São Tiago maior de Lândana.

6. Patrimônio Histórico Cultural.

7. Constituição da República de Angola.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Colecionando Museus como Ruínas: percursos e experiências de memória no contexto de ações patrimoniais. In: **ILHA – Revista de Antropologia**/Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V.14 Número 1 (2012) – Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2012.

ANGOLA, Diário da República de. **Constituição da República de Angola (CRA)**, n.º 23, I Série. Assembleia Nacional, 1ª ed., Luanda: Imprensa Nacional-E.P., de 5 de fevereiro de 2010.

ANGOLA, Ministério da Cultura da República de. **Lei do Patrimônio Cultural**, Centro de Documentação e Informação, Lei nº14/05 de 7 de outubro, Luanda: Imprensa nacional, 2005.

ARANTES, Antônio. **O patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana**. Goiânia v. 4. Nº1 (p. 425-35). Jan. jun.2006.

BRADLEY, Susan M. Os Objetos têm vida finita?. In: MENDES, Marylka et al (Orgs). **Conservação: Conceitos e Práticas**. Trad. Vera L. Ribeiro, 2ª edição, RJ: Editora UFRJ, 2011, p. 15-33.

COSTA, Everaldo B. da, **Patrimônio e Território Urbano em Cartas Patrimoniais do Século Xx**, Finisterra, XLVII, 93, 2012, pp. 5-28, disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/fin/n93/n93a01.pdf>, 03 de outubro de 2018.

FONSECA, Maria Cecília L. **O Patrimônio em processo: Trajetória da política federal de preservação no Brasil**, 4ª ed. rev. ampl., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

JOHN, Naiana Maura. "O Entorno da Igreja Nossa Senhora da Conceição de Viamão". In: LANDAU, Beatriz Adams (Org.), **Programa de Especialização em Patrimônio: artigos (turma 2007)**, Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

PEARSON, Colin. Preservação de acervos em países tropicais. In: MENDES, Marylka et al (Orgs). **Conservação: Conceitos e Práticas**. Trad. Vera L. Ribeiro, 2ª edição, RJ: Editora UFRJ, 2011, p. 35-40).

PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio cultural: consciência e preservação**, São Paulo: Brasiliense, 2009.

A REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICO-LITERÁRIA DA MADEIRA DE ACÁCIA NO ÂMBITO DAS LOCAÇÕES CÊNICAS DAS NARRATIVAS BÍBLICAS

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 18/09/2020

Petterson Brey

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
– PUC-SP
São Paulo – SP
<http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>

RESUMO: Propõem-se, no presente texto, uma abordagem empírica acerca da representação artístico-literária das imagens que compõem as locações cênicas em que as narrativas da Bíblia Hebraica se desenvolvem. Para isso, portanto, a partir do *locus* discursivo do capítulo quarenta e um do livro de Isaías, no versículo dezenove, buscar-se-á no referencial narrativo do Pentateuco qual seja a aderência icônica promovida pela referência a uma das árvores mais emblemáticas das narrativas bíblicas. Tal empreitada se dará pela utilização de ferramentas metodologicamente ajustadas da Análise Narrativa, constituintes dos mais avançados estudos sincrônicos do texto canônico do Antigo Testamento. Essa aproximação literária, destarte, será capaz de proporcionar, ao ouvinte-leitor hodierno das Sagradas Escrituras, a possibilidade de conectar-se com o campo de percepção do narratário implícito do discurso narrativo, retórica e artisticamente composto pelo artista-compositor bíblico. A forma como narrador, ao emprestar a sua voz ao protagonista da trama sagrada, trafega entre a *mimesis* e a *diegésis*,

deslocando o substrato conceitual do Pentateuco – representado pelo acesso imagético da madeira de acácia – para o horizonte de entendimento de sua audiência, constitui-se como uma poderosa chave de leitura intertextual. No momento em que o Livro da Consolação de Israel pretende reiterar o apego indefectível de YHWH pelos seus e anunciar a restauração do seu povo, a imagem da acácia, que evoca o cuidado e a proteção do Senhor, ganha um protagonismo emblemático na proposta ecológica de reflorestamento do deserto.

PALAVRAS-CHAVE: Madeira de Acácia; Narrativas Bíblicas; Análise Narrativa; Bíblia Hebraica; Presença de YHWH.

THE ARTISTIC-LITERARY REPRESENTATION OF ACACIA WOOD IN THE FRAMEWORK OF SCENIC LOCATIONS OF BIBLICAL NARRATIVES

ABSTRACT: In this text, an empirical approach is proposed about the artistic-literary representation of the images that make up the scenic locations in which the Hebrew Bible narratives develop. Therefore, based on the discursive locus of chapter forty-one of the book of Isaías, in verse nineteen, we will seek in the Pentateuch's narrative referential what is the iconic adhesion promoted by the reference to one of the most emblematic trees of the narratives biblical. Such an endeavor will take place using methodologically adjusted tools of Narrative Analysis, constituents of the most advanced synchronous studies of the Old Testament canonical text. This literary approach, therefore, will be able to provide the

modern listener-reader of Sacred Scriptures with the possibility of connecting with the field of perception of the narrative implicit of the narrative discourse, rhetorically and artistically composed by the biblical artist-composer. The way the narrator, when lending his voice to the protagonist of the sacred plot, travels between *mimesis* and *diegesis*, displacing the conceptual substrate of the Pentateuch - represented by the imaginary access of acacia wood - to the horizon of understanding of his audience, constitutes as a powerful intertextual reading key. At the moment when the Book of Consolation of Israel intends to reiterate YHWH's indefectible attachment to its people and to announce the restoration of its people, the image of the acacia, which evokes the care and protection of the Lord, gains an emblematic role in the ecological proposal of reforestation of the desert.

KEYWORDS: Acacia wood; Biblical Narratives; Narrative Analysis; Hebrew Bible; Presence of YHWH.

1 | INTRODUÇÃO

“Plantarei no deserto o cedro, a acácia, a murta e a oliveira; conjuntamente, porei no ermo o cipreste, o olmeiro e o buxo.” (Is 41,19 ARA).¹ Eis as palavras do Senhor dirigidas a Israel ao lembrá-los de que são seu povo escolhido desde os dias de Abraão, Isaque e Jacó. Tal referência discursiva, que evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro, constitui-se como uma das principais chaves de leitura da literatura hebraica.

As narrativas bíblicas olham para o Pentateuco de maneira singular, não apenas em vista da saga que narra a eleição de um povo que fora resgatado por YHWH do sistema opressor do Egito escravista, mas, também – a partir de uma perspectiva artística –, para as imagens icônicas que contam essa história. A proposta ecológica de reflorestamento do deserto, promovida pelo Senhor em Isaías capítulo quarenta e um, configura-se como elemento retórico fundamental de seu argumento, visto que, na imagem da acácia – única das árvores citadas que originalmente estaria em seu *habitat* – se estabelece um vínculo icástico com a trama exodal, no âmbito das narrativas do Pentateuco.

Das vinte e oito vezes que o substantivo (אֲצִיָּא) – *acácia* (HAMILTON, 1980, p. 918) – ocorre na Bíblia Hebraica, vinte e seis são no livro do Êxodo (LISOWSKY, 1958, p. 1425). Sua ocorrência se dá, principalmente, no contexto da confecção do Santuário do deserto e seus móveis e utensílios, onde a madeira de acácia é, na maioria das vezes, revestida por ouro puro ou bronze. Dentre as árvores que compõe a flora das locações cênicas em que as narrativas do Pentateuco se desenvolvem, a acácia ganha importância artístico-literária ao ser descrita como matéria prima

1. Sendo que o presente estudo pretende permanecer na esfera semântica da palavra *acácia* (אֲצִיָּא), optou-se por não se realizar uma tradução de trabalho específica. Assim, a título de comparação, segue-se o texto da Bíblia de Jerusalém referente a Is 41,19: “No deserto estabelecerei o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira; na estepe colocarei o zimbros, o cipreste e o plátano”.

para a confecção do Tabernáculo de Deus com os homens. Para além de aspectos naturais como, por exemplo, resistência e durabilidade da madeira, essa árvore espetacular torna-se um símbolo da presença e da benção do Senhor.

O corte, portanto, que o presente estudo se propõe a fazer tem a ver com uma aproximação literária aos textos da Bíblia Hebraica, principalmente em vista de uma leitura canônica. A objetividade esperada por este pequeno ensaio acadêmico, contudo, não pretende desqualificar estudos históricos mais abrangentes, mas, na medida em que forem necessários, acessá-los por meio de referenciais bibliográficos reconhecidamente competentes. Destarte, o que se pretende aqui é verificar a abrangência artística da acácia – como imagem – na retórica discursiva do grande protagonista das narrativas bíblicas, tendo como referência Is 41,19.

2 I A RETÓRICA DISCURSIVA E O SUBSTRATO SINTOMÁTICO REFERENCIAL

Ainda que o discurso direto seja, antes de mais nada – no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica –, um empréstimo da voz do narrador para o personagem, este não deixa de ser um tipo de fala relatada, onde um ato de fala relata outro ato de fala. Diversamente do discurso indireto, no entanto, em que o quadro de significado referencial se desloca da locução original do personagem para o campo de percepção do narrador, o discurso direto retém seu centro de referência pragmático-retórico para integrá-lo diretamente ao esquema de conhecimento do ouvinte-leitor (MILLER, 2003, p. 156, 200). Dessa forma, a relação entre significante e significado em determinados atos de referência discursiva – introduzidos para direcionar a atenção do destinatário para o campo de percepção do discursista – se torna cognoscível em associação com outros sistemas de significante e significado simultaneamente empregados no ato de fala de um personagem (SAUSSURE, 2017, p. 161).

2.1 Discurso e configuração retórica

No âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, a configuração estética constitui-se como um elemento indispensável para a análise da composição artística do texto (BAR-EFRAT, 2008, p. 64-77). Tal preocupação caracteriza-se pela investigação exegética que os recentes estudos literários têm empreendido em vista de se decifrar a intencionalidade artístico-retórica empregada na edição do texto canônico (SKA, 2009, p. 140-141). Por conseguinte, deve-se ter em mente duas questões principais: a primeira é que a forma como um texto se apresenta ao ouvinte-leitor comunica-lhe significados que não poderiam ser expressados de outra maneira que não à forma como foram configurados (ALTER, 1985, p. 151); a outra, aditivamente, consiste em reconhecer-se que conteúdo e configuração estética de um texto são

indivisivelmente a própria mensagem (BERLIN, 1996, p. 302).

No que tange aos quadros discursivos, sobretudo aqueles a quem o narrador franqueia a palavra, esquemas sintático-gramaticais concedem suporte às intencionalidades retóricas que estruturam a abordagem temática subjacente ao texto (MILLER, 1994, p. 199-241). Isso se torna mais perceptível pela interdependência pragmática estabelecida entre a configuração retórica do discurso e o substrato sintomático do enredo com seus significados implícitos e explícitos (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 158-162). Dessa forma, por meio do arranjo argumentativo do discursista, se estabelecem linhas de comunicação mais profundas entre o ato de fala e o contexto mais amplo do discurso narrativo que permeia a trama que o abriga (BROWN; YULE, 2012, p. 191-200, 223-226, 231-233).

2.2 Substrato referencial e textura sintomática

Uma das principais chaves de leitura de uma obra literária, entretanto, consiste na identificação das linhas de comunicação estabelecidas entre a fala do discursista-protagonista e a textura retórica do próprio enredo que o comporta (ROBBINS, 2012, p. 21-29). É, portanto, na descrição do mundo narrado que o ouvinte-leitor encontrará – ao imergir na trama em busca dos motivos e sintomas que se constituem como seus motores narrativos – as pistas interpretativas deixadas implicitamente na configuração retórica do discurso narrativo (BREY, 2019, p. 78-107). Assim sendo, deve-se prestar atenção na maneira que um determinado ato discursivo evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro.

O apelo retórico do discurso é determinado pela maneira que as informações pretéritas são evocadas para iterar a mensagem hodierna em função do anúncio de um propósito pósteros. Concomitantemente, a fundamentação retórica do ato de fala do discursista constitui-se pelo resgate referencial que este faz – ao deslocar para dentro de seu esquema pragmático – dos elementos constituintes da trama narrada, bem como dos contextos por ela aludidos. Portanto, o que há de se perguntar é: de que forma o discurso de YHWH no contexto de Is 41,19 alude ao mundo narrado no Pentateuco? Qual é o significado referencial da acácia em seu *lócus* original? E, como essa referência discursiva retém seu significado em vista de sua estratégia retórica?

3 I MADEIRA DE ACÁCIA E SUA REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICO-LITERÁRIA

A maneira como o Pentateuco é lido pelas demais seções da Bíblia Hebraica é, em grande medida, atrelado à forma como a percepção das locações cênicas dessa metanarrativa foi acessada no processo de edição dos textos que chegaram à canonização, visto que todo o ideal de *terra prometida*, que perpassa esse

conjunto tão diversificado de narrativas, está artisticamente atrelado aos *lugares de revelação* com suas imagens icônicas (HABEL, 2016, p. 481, 482, 487, 488). Assim, no âmbito do discurso do Senhor no contexto de Is 41,19, a evocação das imagens do Pentateuco e seus respectivos cenários para reiterar sua proposição futura, fundamenta-se retoricamente na recuperação da pauta temática das promessas patriarco-exodais do Pentateuco (ALONSO SCHÖKEL, 1987, p. 174-183). Destarte, a imagem da acácia recupera em Is 41,19 suas feições artístico-literárias a fim de deslocar para o campo de entendimento do ouvinte-leitor as pretensões retóricas do discursista.

3.1 A acácia em seu lócus cenográfico no Pentateuco

A figura da árvore, no horizonte das imagens contidas na Bíblia Hebraica, possui uma presença marcante, estando relacionada a diversas ocasiões e temas teológicos abundantemente referenciados ao longo das narrativas bíblicas, por exemplo: (a) como imagem de abundância e esplendor natural (Sl 1,3; 104,16.17 Jr 17,8; Ez 47,12; entre outros); (b) como símbolo de assuntos teológicos (árvore do conhecimento do bem e do mal – Gn 2,9; árvore da vida – Ap 22,2; madeiro de maldição – Gl 3,13 e 1 Pd 2,24 cf. Dt 21,23; majestade, beleza, dependência e proteção – Ez 31,2.3.4.6; orgulho e julgamento – Ez 31,10; 34,12.18; entre outros); (c) como imagem de bênção, bondade e salubridade (Ct 2,3; Mt 13,31; Pv 3,18; 11,30; 13,12; Is 41,19; 55,12.13; 65,22; Jo 14,7-10; Sl 52,8; 96,12.13; entre outros). Em linhas gerais, essa personificação da ordem natural constitui-se como um estímulo artístico para que o ouvinte-leitor responda à revelação do Senhor (RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 890-892).

Dentre as quatro espécies de árvores apontadas como pertencentes à família das acácias na Bíblia Hebraica, a *acácia* (אֲקָצִיָּה) é aquela de madeira altamente resistente que floresce em regiões áridas (SHEWELL-COOPER, 2008, p. 74), sendo, inclusive – podendo seu uso ter sido adquirido dos egípcios (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 105) –, amplamente utilizada no Egito para a confecção de móveis, postes de múmia, ferramentas, combustível, couro (a partir de sua casca), corda (a partir de suas fibras) e, de sua seiva, a produção de pomadas e outros tipos de remédios (JACOB; JACOB, 1992, p. 803-817). Sua ocorrência dentro do Pentateuco (Ex 25,5.10.13.23.28; 26,32.37; 27,1.6; 30,1.5; 35,7.24; 36,20.31; 37,1.4.10.15.25.28; 38,1.6; Dt 10,3) refere-se, invariavelmente, ao uso de sua madeira na confecção de inúmeros itens do tabernáculo (TAYLOR, 1997, p. 94, 95). Dentro do *lócus* cenográfico do Pentateuco – devido sua qualidade ser ao mesmo tempo durável e leve (SARNA, 1991, p. 158) –, a acácia, como madeira empregada na confecção do tabernáculo, trafega pelos cenários exodais como matéria prima constituinte da presença do Senhor com seu povo (SAILHAMER, 1992, p. 300, 301).

3.2 A imagem da acácia como um símbolo da presença e da bênção do Senhor

Na perspectiva de uma leitura canônica, as narrativas do Pentateuco – com suas imagens artisticamente compostas – têm sido acessadas paradigmaticamente em inúmeros contextos escriturísticos, de forma que o tabernáculo com seus móveis e utensílios representam uma referência literário-teológica que, ao mesmo tempo que é interpretada, constitui-se como chave de leitura (CHILDS, 1991, p. 550-552). Digno de nota é o fato de que a referência a acácia no Pentateuco é, propositalmente, feita em relação a utilização de sua madeira, ou seja, é mencionada como matéria-prima, que pode assumir diferentes formas de acordo com os desejos do artesão (CASSUTO, 1967, p. 326). Dessa forma, em perspectiva de atender às exigências de tamanho e qualidade do tabernáculo (PROPP, 2006, p. 374, 375), a acácia é apresentada em duas facetas principais: (a) como matéria-prima, em vista (b) de seu propósito (DOZEMAN, 2009, p. 597-608).

Em Is 41,19, entretanto, a acácia é referenciada como árvore – não como madeira –, visto que se trata de uma proposta de renovação ecológica do deserto, onde, propositalmente, as outras seis árvores não são originalmente desérticas (TAYLOR, 1997, p. 94). Assim como era costume dos reis assírios reflorestar territórios tomados como seu domínio (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 627), o Senhor em seu discurso que propõe a restauração de seu povo – onde Ele suprirá todas as suas necessidades (SOMMER, 2014, p. 847) – evoca as narrativas patriarco-exodais como apelo retórico-discursivo. Nesse ínterim, o resgate da imagem da acácia – deslocando-se para um novo contexto – simboliza que a presença do Senhor entre seu povo, novamente, trará à vida até mesmo árvores sensíveis ao cenário inóspito do deserto.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A própria maneira como o discursista de Is 41,19 – e seu contexto – evoca as narrativas do Pentateuco, para reiterar seus propósitos e anunciar seus planos de restauração futura, constitui-se como um exercício empírico que demonstra toda a versatilidade artística da literatura da Bíblia Hebraica. O relato que transmite o discurso direto do Senhor, cuidadosamente, se preocupou em preservar ante a percepção do ouvinte-leitor o entendimento que o discursista tinha de seu elemento retórico referencial ao deslocá-lo para o campo de assimilação de sua audiência implícita. O trato literário que a acácia recebeu nesse processo de recolocação contextual evidenciou facetas de significado mais profundas que, propositalmente, lhe foram artisticamente imputadas.

Esse padrão discursivo dos protagonistas das narrativas da Bíblia Hebraica

– observado por Vladimir Propp (MILNE, 1988, p. 125-175) –, em que se evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro, constitui-se como um motor narrativo que trabalha em função de conferir dinamicidade entre a *mimesis* e a *diegésis* (AUERBACH, 2003, 3-23). Assim, a narração pode, na voz discursiva do personagem principal, colocar o ouvinte-leitor em contato direto com as camadas de significado que fundamentam a retórica do discurso narrativo (SKA, 2000, p. 39-63). Destarte, da mesma forma como as próprias locações cênicas – como o Egito, por exemplo (KESSLER, 2002, p. 109-115) – em que as narrativas bíblicas se desenvolvem, essas imagens, como a madeira de acácia, passam a representar, no campo de entendimento do ouvinte-leitor, ideias concretas que aludem ao substrato conceitual do mundo narrado.

De acordo com as intenções retóricas que norteiam o “Livro da Consolação de Israel” – Isaías 40-55 (VERMEYLEN, 2009, p. 413) –, portanto, a imagem da acácia evoca das narrativas do Pentateuco o signo do apego indefectível do Senhor pelos seus. As promessas de felicidade ancoram-se, assim, na mente da audiência do discursista em Is 41,19, por meio da aderência icônica referenciada pelo símbolo da presença e da benção de YHWH. A força que emana do emblemático reflorestamento do deserto, por conseguinte, acentua a impossibilidade das nações e seus deuses resistirem ao poder do Senhor quando este está empenhado em restaurar o seu povo.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Isaiah*. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Poetry**. 2. ed. New York: Basic Books, 1985.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: the representation of reality in western literature**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. 2. ed. New York: T&T Clark, 2008.

BERLIN, Adele. *Introduction to Hebrew Poetry*. In: DORAN, Robert; et al. (Ed.). **The New Interpreter's Bible**. Vol. 4. Nashville: Abingdon Press, 1996.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. nova ed. rev. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. (ARA). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BREY, Petterson. **O primeiro discurso direto do Senhor no Sinai**: um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7. 2019. 211 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22112>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

BROWN, Gillian; YULE, George. **Discourse Analysis**. New York: Cambridge University Press, 2012.

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

CHILDS, Brevard S. **Exodus**: a commentary. (Old Testament Library). London: SCM Press, 1991.

DOZEMAN, Thomas B. **Commentary on Exodus**. (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

HABEL, Norman C. *Reading the Landscape in Biblical Narrative*. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016.

HAMILTON, Victor P. **תּוֹרָה**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Publishers, 1980.

JACOB, Irene; JACOB, Walter. *Flora*. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992.

KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel**: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte. (Stuttgarter Bibelstudien 197). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2002.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. 2. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative**. 4. ed. Paris/Genève: Les Éditions du CERF/Labor et Fides, 2009.

MILLER, Cynthia L. *Introducing Direct Discourse in Biblical Hebrew Narrative*. In: BERGEN, Robert D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.

MILLER, Cynthia L. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative**: a linguistic analysis. (Harvard Semitic Monographs 55). Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.

MILNE, Pamela J. **Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative**. Decatur/Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.

PROPP, William H. **Exodus 19-40**: a new translation with introduction and commentary. (The Anchor Bible Commentary). Vol. 2A. New York: Doubleday, 2006.

ROBBINS, Vernon K. **Exploring the Texture of Text: a guide to socio-rhetorical interpretation**. Harrisburg: Trinity Press International, 2012.

RYKEN, Leland; WILHOIT, James C.; LONGMAN III, Tremper. *Tree/Trees*. In: RYKEN, Leland; WILHOIT, James C.; LONGMAN III, Tremper (Eds.). **Dictionary of Biblical Imagery: an encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible**. Downers Grove: IVP Academic, 1998.

SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SARNA, Nahum M. **Exodus Commentary**. (The JPS Torah Commentary). Philadelphia; New York; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. 28. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

SHEWELL-COOPER, Wilfred E. *Acácia*. In: TENNEY, Merrill C. (Org.). **Enciclopédia da Bíblia**. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

SKA, Jean L. **Our Fathers Have Told Us: introduction to the Analysis of Hebrew Narratives**. (Subsidia Biblica – 13). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

SKA, Jean L. *Sincronia: l'Analisi Narrativa*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. (Org.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009.

SOMMER, Benjamin D. *Isaiah, Inter-biblical Interpretation*. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Z. (Eds.). **The Jewish Study Bible: Torah, Nevi'im, Kethuvim**. 2. Ed. (Jewish Publication Society). New York: Oxford University Press, 2014.

TAYLOR, Richard A. תּוֹשָׁב. In: VanGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.

VERMEYLEN, Jacques. *Ésaïe*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Eds.). **Introduction à L'Ancien Testament**. Genève: Labor et Fides, 2009.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **The IVP Bible Background Commentary: Old Testament**. Downers Grove: IVP Academic, 2000.

CAPÍTULO 6

A SERVIÇO DO QUE SE MOVE: A TRADIÇÃO CAMBIANTE DA FESTA DOS SANTOS PEREGRINOS

Data de aceite: 27/10/2020

Andiara Barbosa Neder

Universidade Federal de Juiz de Fora
<http://lattes.cnpq.br/3164115820154630>

RESUMO: Apesar das pessoas envolvidas nas Folias de Reis gostarem de afirmar uma imutabilidade dos rituais e uma “firmeza” das tradições como uma virtude de seu grupo, é possível perceber que muitos elementos foram alterados, o que na verdade intensifica a ideia de cultura viva e em constante renovação. São exatamente essas pequenas desconstruções, reconstruções e ressignificações que são salientadas neste estudo, pois ações diferentes podem acenar atores diferentes e principalmente uma construção de pensamento diferente. Esta comunicação se ocupa de salientar as modificações ocorridas e motivo de tais mudanças. Atentando principalmente para as desconstruções em torno das proibições e obrigações referentes à questão de gênero. É necessário observar em que aspectos a mulher assume papel de liderança e como isto se deu, e por outro lado, quando a ela ainda se destina a marginalidade, seja organizacional, ritual ou dos saberes.

PALAVRAS-CHAVE: Folia de Reis; mulher; mudanças.

ABSTRACT: Although the people involved in the Folias de Reis like to affirm an immutability of the rituals and a “firmness” of the traditions as

a virtue of their group, it is possible to perceive that many elements have been changed, which in fact intensifies the idea of living culture and in constant renewal. It is exactly these small deconstructions, reconstructions and reframings that are highlighted in this study, as different actions can beckon different actors and, mainly, a different thought construction. This communication is concerned with highlighting the changes that have occurred and the reason for such changes. Paying attention mainly to the deconstructions around the prohibitions and obligations related to gender. It is necessary to observe in which aspects the woman takes a leadership role and how this happened, and on the other hand, when marginality is still destined for her, be it organizational, ritual or knowledge.

KEYWORDS: Folia de Reis; woman; changes.

1 | INTRODUÇÃO

Apesar das pessoas envolvidas nas Folias de Reis gostarem de afirmar uma imutabilidade dos rituais e uma firmeza das tradições como uma virtude de seu grupo, é possível perceber que muitos elementos foram alterados, o que na verdade intensifica a ideia de cultura viva e em constante renovação. São exatamente essas pequenas desconstruções, reconstruções e ressignificações que são salientadas neste estudo, pois ações diferentes podem acenar atores diferentes e principalmente uma construção de pensamento diferente. Esta comunicação se ocupa de salientar as

modificações ocorridas e motivo de tais mudanças. Atentando principalmente para as desconstruções em torno das proibições e obrigações referentes à questão de gênero. É necessário observar em que aspectos a mulher assume papel de liderança e como isto se deu, e por outro lado, quando a ela ainda se destina a marginalidade, seja organizacional, ritual ou dos saberes.

O método de pesquisa aplicado é o da observação participante com análise de fonte oral. Através da observação participante o pesquisador experimenta pessoalmente o fenômeno que se propõe a estudar e o contexto no qual ele está inserido. Submerso nas teias de relações que cercam o seu objeto de estudo, fica mais fácil dominar os códigos e linguagens específicos do universo simbólico que determina e define o fenômeno a ser analisado assim como também é afetado por ele. Destarte, a observação participante se mostra eficiente na tarefa de interpretar e compreender o fenômeno de acordo com o mundo simbólico no qual se insere.

O conceito semiótico de cultura apresentado por Geertz (2008) como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 2008, p.10) é o conceito que baliza esta pesquisa. Diante disso, o pesquisador deve estar atento a essa teia de significações e suas possíveis análises. Ciente de que a fonte do conhecimento antropológico é a realidade social e o trabalho do etnógrafo é realizar uma descrição densa, não deve somente descrever o vivenciado, mas sim interpretar a realidade e compreender o material simbólico que ela sustenta em busca de seus significados (GEERTZ, 2008, p.12). A partir da observação participante se tem a possibilidade de “dominar, pela vivência, a linguagem e os códigos que orientam o comportamento coletivo e atribuem sentido e plausibilidade às experiências que lá são observadas” (PROENÇA, 2008, p.31).

2 | O LUGAR DA MULHER: “ELA SEMPRE FOI A DA FRENTE!”¹

Para compreender os deslocamentos que cercam a dinâmica das Folia de Reis no município de Leopoldina, Minas Gerais, é necessário traçar uma análise dos elementos facilitadores da organização dos giros² e os percalços enfrentados pelos grupos, retomando seu passado, para perceber permanências e contrastes. Muitos obstáculos do passado foram impulsionadores de mudanças contemporâneas. Assim como os entraves atuais podem ser superados no futuro, através de uma dinâmica de adaptação, que passa obrigatoriamente por alterações, pequenas ou amplas, estruturais ou pontuais. A partir daí, é possível entender o papel da mulher nesse contexto mutante e sua importância para a promoção da festa e continuidade

1. Fala espontânea de Zezé, marido de Maú, em entrevista com ela, no dia 7 de setembro de 2017.

2. Giro é o nome que se dá à prática das Folia de Reis de passar nas casas dos devotos oferecendo a Bênção da Bandeira, trazendo a notícia do nascimento do Menino Jesus através dos versos cantados e recebendo as esportulas. O giro ocorre geralmente do dia 24 de dezembro até dia 6 de janeiro, com variação até 20 de janeiro.

da tradição.

No setor dos serviços, ou seja, nas funções dos bastidores invisibilizadas, mas desuma importância para a promoção da festa, são perceptíveis os deslocamentos ocorridos no que tange à questão de gênero. Se no passado, às mulheres caberia apenas funções de menor hierarquia no setor dos serviços, hoje elas já se inserem inclusive nas funções burocráticas e administrativas, antes dirigidas somente por homens. Se antigos serviços na folia eram considerados como obrigação da mulher, hoje se reconhece a sua relevância, incluindo, em alguns grupos, um agradecimento especial cantado às cozinheiras. Outra função imputada às mulheres dentro da folia, é o cargo de Madrinha da Bandeira, citado por Maú. É uma espécie de zeladora da bandeira. Na casa da Madrinha a bandeira fica guardada durante o ano todo sob os seus cuidados, recebendo manutenção, sendo revitalizada quando necessário, retiradas as fitas e enfeites velhos e mantendo o objeto pronto para sair no próximo giro. Se determinada função recebe um nome, então é porque não é tão invisibilizada assim. Ela tem importância para o grupo. Maú explica:

Maú: Eu era Madrinha da fulia e Banderera da fulia.

ABN³: Que que é a Madrinha?

Maú: A Madrinha é assim, quando que a bandera tá na sua casa, aí invés deles falá assim, cê é a dona da fulia, não, cê é a Madrinha da Bandera. [...] Eu era a Madrinha porque eu arrumava a bandera.

Zezé: Cê sempre foi Madrinha da Bandera! Ela sempre foi Madrinha da Bandera! Dixa eu explicá! Sabe por quê? Porque ela sempre fez a montagem da bandera, entendeu? [...] ela sempre foi a da frente! 'Ah a minha bandera eu quero desse jeito e tal!'⁴

Sobretudo, o cargo não é reconhecido em todas as folias, apesar da função já ser realizada pelas mulheres há pelo menos dois séculos em Leopoldina. As entrevistadas da Serra dos Barbosas não reconhecem o nome da função que executam há tanto tempo. Como uma herança que a mãe deixa para a filha, Cássia realiza tal serviço como uma extensão de seus afazeres diários e sem questionar se seria uma função de fato sua. E não é um trabalho fácil ou rápido, apesar da prática já tê-la ensinado atalhos que agilizam tal processo. Se na Serra ainda não enxergam a atuação da Madrinha da Bandeira como uma função digna de lembrança e gratidão, pois nem nomeada é. Isso se dá pela total invisibilidade da atuação feminina, pois o objeto em si é o de maior importância ritual, representante do poder

3. ABN são as iniciais do meu nome (Andiara Barbosa Neder), que no momento, era quem coordenava a entrevista.

4. Entrevista com Maú em sua residência, dia 7 de setembro de 2017.

taumaturgo dos Santos Reis e símbolo da credibilidade da folia. Algo sempre feito e nunca questionado torna-se uma obrigação tão naturalizada que parece uma função inata de seus agentes, as mulheres. Se não é mais do que sua obrigação, não há necessidade de se tornar visível ou agradecer. Por outro lado, duas mulheres da comunidade foram homenageadas pela Folia da Serra por suas contribuições. Uma se mostrou importante por lavar e passar as roupas dos foliões e a outra por dar almoço a todas as folias que levam a Benção da Bandeira em sua residência. Cássia lembra:

Cássia: Ela tinha o compromisso de lavá e passá! Ela acompanhava a noite toda, aí às vezes, vinha durmi ali na casa da cunhada dela ali, 'Ai! Tenho qui lavá ropa!' 'Leula, vai durmi! Qui amanhã lava ropa!' 'Pó dexá, pó dexá, qui prá passá eu vô te chamá!' (risos)[...] Ela tinha esse comprimisso! Ficô muitos anos cum esse compromisso, sabe?! [...] Enquanto num lavava a ropa... tem que lavá a ropa prá i durmi, sabe?![...] Ela até recebeu, foi homenageada, coitada! [...] Foi homenageada lá no CAC em janero, quando foi outubro ela morreu. [...] Ela recebeu por esse mérito de cuidá dos uniforme dos foliões, a Dona Zezé recebeu tamém, homenageada lá, também por dá almoço todas as fulia, sabe?!

[...]

ABN: Então antigamente não tinha esse reconhecimento pelas mulheres, não?

Cida: Nãaaao... tinha nada...⁵

Porém, a contribuição é notada e bem aceita quando a atuação da mulher se dá nas funções que tradicionalmente já lhe são atribuídas. A diferença é que no passado todas as funções desenvolvidas por elas não eram sequer notadas como contribuições voluntárias, mas tinham o peso de uma obrigação, como ainda é a função de Madrinha da Bandeira em muitos grupos. E por mais que hoje já se reconheça o caráter colaborativo de certas ações, algumas mulheres, como Cida com o cuidados da bandeira, Leula com as roupas e Dona Zezé com a comida, interiorizaram como obrigação. Pode-se perceber isso pelo tom de pesar com que Leula asseverava que iria lavar roupa de madrugada, antes mesmo de dormir. Como quem admite que a obrigação vem antes do descanso. A gratidão do grupo em forma de homenagem é como um título de confiança oferecido à mulher que atua nos bastidores da festa, como um incentivo para que dali ela não saia. Um título que mais aprisiona do que liberta, mais solidifica a permanência do que afirma a mudança, mais reproduz os comportamentos e atitudes imputados às mulheres

5. Entrevista realizada com Cássia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

do que desarticula as *verdades* cristalizadas. Embora não tenha sido essa uma intenção consciente de quem teve a ideia de prestar a homenagem, nesse cenário onde não há um movimento feminino organizado que incite reflexões e possibilite deslocamentos, tal homenagem, apesar de apontar uma mudança de percepção, não permite uma mudança de atitude. Pois encerra a mulher ainda mais na inércia, quando valoriza essas atividades que elas fazem, que suas mães fizeram, que suas avós fizeram... e que suas filhas farão se o ciclo não for rompido. É importante que os serviços sejam feitos, pois sem eles os giros não seriam possíveis. Mas que não sejam elas as únicas responsáveis por eles.

Por outro lado, em muitos grupos as mulheres passaram a assumir cargos de liderança por elas nunca antes alcançados. Porém, os homens não se veem impelidos a fazer os serviços antes destinados apenas às mulheres, salvo raras exceções. Dessa forma, elas assumem tanto as funções que antes lhes eram impelidas, quanto a de chefia que conquistaram.

Enquanto donas de folias, cargo de liderança e de grande responsabilidade, as mulheres assumem mais demandas que no passado. Se comparada com a direção masculina da atualidade, se percebem diferenças marcantes entre os dois tipos de gestão. Os donos de folia lidam somente com questões estritamente administrativas, burocráticas e de tesouraria quando o grupo não tem um tesoureiro responsável. Direcionam os afazeres necessários a outros e muitas vezes outras colaboradoras. Já as donas assumem a direção de forma holística e dificilmente delegam a terceiros as funções que elas mesmas podem ou já estão acostumadas a fazer.

Importa dizer que “ainda hoje, as mulheres carregam o estigma de sexo inferior” (CRUZ, 2013, p. 66). A maioria “ainda resiste em ocupar os pequenos espaços de poder na direção das organizações. Talvez seja pelo fato de entenderem, ou de lhes ter sido ensinado, que poder é coisa de homem” (CRUZ, 2013, p. 66). Dessa forma é relevante compreender o que é ser dona de uma folia para essas mulheres, que tipo de poder elas detém. “O poder como ‘exercício de um serviço’ é muito presente na vida das mulheres” (CRUZ, 2013, p. 66). Pois elas são ensinadas a servir, obedecer e serem dóceis desde a mais tenra idade. As mulheres que lideram os grupos e assumem, conscientemente ou não, uma função de poder, costumam pensar que estando à frente de uma folia elas estão assumindo um compromisso com os santos Reis de não deixar o grupo parar. Mas elas são encaradas de fato como figuras de liderança dentro dos grupos e muitas vezes, na comunidades, como Maú, ou enquanto lideranças religiosas, como Luíza. Por isso, todas as decisões devem passar por elas antes de serem efetivadas, inclusive a configuração do roteiro do próximo giro.

Em vários casos de folias com liderança femininas, se a mulher não assumisse

a direção diante da situação de perda do dono anterior, como Maú assumiu o seu, o grupo se diluiria. Sem uma figura de respeito, que religa todos os integrantes, possui voz de comando, empreende atitudes e ações que fazem a festa acontecer, o grupo não segue adiante. No ano em que Maú adoeceu, final de 2016, sua folia não saiu em giro, ou seja, mesmo tendo passado o cargo de dona para seu filho, sua figura é fundamental para a dinâmica do grupo.

No caso da Folia da Luíza, o grupo só nasceu por conta de sua fé. No final de 2017, dia 23 de dezembro, na véspera do início do giro da folia, Luíza veio a falecer, depois de passar pouco mais de uma semana no hospital. Porém, já havia deixado tudo preparado para a saída da folia. Segundo Andreia, sua filha mais velha, só faltava buscar os uniformes novos na costureira, que Luíza gostava de renovar todos os anos. Parte do dinheiro Luíza já havia separado para pagar o serviço, a outra parte a costureira deixou Andreia pagar quando tivesse condições. Ao contrário da Folia da Maú, que não saiu em giro sem a sua presença quando estava doente, a Folia da Luíza saiu em respeito à vontade da dona da folia, ao seu empenho, à sua dedicação em vida. Em homenagem à sua memória, a filha não permitiu que a folia não cumprisse com sua missão neste giro. Dessa forma, tudo foi feito como a matriarca havia planejado. Visitaram todas as casas contempladas pelo roteiro e viajaram para Recreio, no dia 6 de janeiro.

Quando Luiz Cláudio, vice presidente da Folia da Luíza, traçou o roteiro contemplando as casas de Tebas no dia 6 de janeiro, dia de maior relevância para a folia, o fez com a anuência de Luíza. As casas visitadas não eram de devotos de Santos Reis que sequer conheciam a sequência ritual, o que já configura uma diferença do perfil das visitas tradicionais. Eram de pessoas economicamente favorecidas ou de situação confortável.

As famílias abastadas no passado recebiam as folias assim como as menos favorecidas economicamente. Quem dedicava devoção aos Três Reis faziam jantares para oferecer à sua bandeira em troca de sua bênção independente da classe social. As famílias abastadas de hoje, consideram por um lado, a Folia de Reis algo do passado, festa das camadas populares que insistem em cultivar uma tradição quase perdida ou esquecida. Por outro lado, se identifica aos poucos, o discurso que esboça um desejo de resgate de uma tradição que se julga em vias de extinção, algo que não se pode deixar perder pela ação do tempo e pelo efeito homogeneizador da modernidade e suas estratégias de globalização. O que essas pessoas bem intencionadas não sabem por não terem contato com a festa, é que a Folia de Reis não vai se extinguir, independentemente de sua boa vontade em ajudar, chamando em suas casas o distante e *exótico* da periferia. A Folia de Reis possui uma dinâmica de auto renovação eficiente, contando com estratégias de, ressignificações miticamente plausíveis. E apresenta uma rede devocional forte,

que sustenta grupos e assistência. Ou seja, não faltarão foliões e plateia. As crianças são inseridas desde cedo na folia e aprendem a acreditar e respeitar os Santos e seus poderes taumaturgos. Como assevera Geffré (2013, p. 231), “uma tradição só é viva se ela for sempre inovação”.

3 I FESTIVAIS: “A MULHÉ QUE TÁ NA FRENTE LÁ, NÉ?!”⁶

Além de toda essa capacidade de renovação intrínseca à Folia de Reis, existem iniciativas de valorização de manifestações culturais populares e particularmente voltadas para a Folia de Reis em Leopoldina e região. Em Recreio, município próximo a Leopoldina, ocorre entre os meses de dezembro e janeiro a Festa em Honra a Santos Reis e o Encontro de Folias de Reis. O evento acontece no Cruzeiro dos Santos Reis, se inicia no dia 30 de dezembro e termina geralmente dia 6 de janeiro. Segundo um dos atuais organizadores, Matheus Ribeiro, responsável desde de 2012, como nesta última edição haviam muitas folias inscritas, o evento se estendeu por mais um dia, encerrando no domingo dia 7 de janeiro. A Festa e o Encontro que acontecem há 27 anos, reúnem um grande número de grupos de toda a região, e até mesmo folias de outros estados, como do Rio de Janeiro, já prestigiaram o evento tradicional na cidade.

Além desse evento em Recreio, há na zona rural de Leopoldina, nas Palmeiras, há 35 anos o Festival de Folia de Reis das Palmeiras, no Centro de Aprendizagem Comunitária – CAC. Segundo Tinho e Lúcia, que sempre esteve inserida na organização do Festival desde o princípio, foi o primeiro evento com o objetivo de reunir os grupos da região. Ela lembra quando seu pai, seu sogro e outros foliões tiveram a ideia de criar o Festival:

Lucia: “Por que então a gente não reunir todas essas folias em um mesmo lugar? Lá tem o CAC. Por que a gente não vai fazer uma festa pra folia e tudo?” E aí na época até foi falado “vamo fazê um encontro de folia”. Meu sogro até falou: “Não. Não pode tê nome de encontro, porque num pode sê Encontro de Folia, porque Encontro de Folia tem outro sentido”⁷. Tendeu? Aí por isso surgiu o Festival de Folia. [...]Aí é pra sê uma festa e não um Encontro. Por isso que chama festival. E desse festival quantos já tem por aí depois do nosso! Quantos já tem por aí na região! [...]

Tinho: mas o primeiro foi o nosso lá.⁸

Lúcia tem uma trajetória relevante dentro da Folia de Reis, pois desde

6. Fala de Tinho, marido de Lúcia, em entrevista realizada com ela no dia 10 de outubro de 2017.

7. Encontros de Folia eram duelos violentos que no passado ocorriam quando um grupo encontrava com outro no caminho. Os dois deveriam parar e começar o duelo de versos que poderiam durar horas. O grupo perdedor deveria entregar ao outro seus instrumentos e bandeira. Porém, muitos não aceitavam sofrer tal humilhação e partiam para agressão física, chegando a ocorrer óbitos.

8. Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

seu nascimento, toda sua infância, juventude e vida adulta esteve inserida nesse contexto. Atualmente ela é a responsável pelo almoço da Entrega da Bandeira da Folia da Serra na Igreja do lugarejo, que agrega um grande número de devotos, visitantes e moradores. Ela se reúne com algumas mulheres e elas fazem toda a comida servida no dia 6 de janeiro, nesse ritual de encerramento do giro.

Porém, a colaboração de Lúcia não se resume aos locais tradicionais demarcados pela presença feminina, nos contextos privados e nas funções de extensão de atividades domésticas. Ela amplia as fronteiras que demarcam o lugar da mulher no universo da folia. Ela atua como mestra de cerimônia do Festival de Folia de Reis das Palmeiras. Anunciando a entrada dos grupos, dando detalhes sobre sua formação e citando o trecho selecionado para apresentação, e tem autonomia de decisão. Tinho, orgulhoso da atuação da esposa, reconhece a mudança de cenário dos tempos antigos para o atual, mesmo não aceitando alterações no interior de sua folia, admite o sinal dos tempos no seu entorno:

Tinho: Porque antigamente, a mulhé era assim, uma coisa bem distante, né?! O homem que..., né?!

ABN: encabeçava...

Tinho: O homem que encabeçava tudo. [...] Hoje num existe mais isso, né! [...] Cê vê! Hoje o Festival da Folia lá, cê presenciô lá, a mulhé que tá na frente lá, né?! Anunciano as fulia. Ela que faiz! É ela quem anuncia as fulia lá!⁹

Não só os eventos anuais, mas também os que são organizados esporadicamente, buscam dar maior visibilidade às manifestações de cunho popular. O Encontro de Tradições Mineiras e o Fórum de Culturas Populares da Zona da Mata, tinham por objetivo abrir espaços de troca de experiências, divulgação dos saberes tradicionais, e viabilizar aos grupos o acesso à informação sobre recursos financeiros municipais e formas de organização. Porém, os dois eventos acabaram perdendo força quando o organizador responsável mudou de Leopoldina e as leis de incentivo à cultura foram sendo reduzidas e se tornando cada vez mais escassas. O Fórum teve 4 edições e o Encontro 5.

Contudo, o Festival de Folias de Reis das Palmeiras e o Encontro de Folias de Reis de Recreio ganham popularidade e visibilidade a cada ano, mesmo com poucos recursos. Segundo um dos organizadores do Encontro de Folias a prefeitura de Recreio ajudou apenas com a carne para o lanche dos foliões (pão com molho de carne moída e refrigerante) e com equipamentos de som. Já para o Festival das Palmeiras, Lúcia aponta que o auxílio da Prefeitura de Leopoldina se delineou

9. Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

no sentido de oferecer ônibus para o transporte dos foliões da cidade para o CAC e seu retorno. A atuação do poder público junto a esses eventos não se dá no sentido de motivar suas práticas, mesmo assim alguns resistem e seguem com a vontade a frente do dinheiro. A revelia disso, a popularidade desses eventos mostra que o olhar sobre essas manifestações mudou, e o que era periférico e marginal, ganha relevância enquanto cultura popular e saberes tradicionais que devem ser valorizados.

4 I OBSTÁCULOS E ESTRATÉGIAS DE PERMANÊNCIA: “ACREDITÁ, CONFIÁ, PROCURÁ A VERDADE”¹⁰

A partir desse cenário em que as mulheres se apresentam autônomas e atuantes em todos os setores da festa, tanto na base da manifestação quanto em funções do topo da hierarquia, é possível perceber que a folia ressemantiza alguns aspectos próprios para buscar aderência no contexto social atual. Fagocita certos traços da cultura hegemônica, se valendo deles como facilitadores, se remodelando e assim gerando resultados criativos. Usando um exemplo simples, se antigamente, ao bater da folia em casa as mulheres corriam à cozinha para assar uma broa e passar um café, hoje, com a rota traçada anteriormente, a casa espera a folia com refrigerante e hot dog, A essência da folia permanece a mesma. Segundo Woodward (2000, p.20) “a globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças no padrão de consumo, as quais por sua vez produzem identidades novas e globalizadas.” Se os efeitos da globalização, atrelados ao crescimento da industrialização dos gêneros alimentícios e sua midiaticização, atingiram nossos consumo e hábitos alimentares, isso não corrompe a fé dos devotos, que sustentam a Folia de Reis.

O acesso irrestrito ao celular por grande parte da população e sua facilidade em registrar imagens, acaba divulgando a manifestação em redes sociais e diluindo aos poucos a imagem negativa que os foliões carregam há muito tempo¹¹, de marginais, cachaceiros e vadios, aliada ao preconceito de cunho religioso. Além disso, o uso de aplicativos como o whatsapp, facilitam e agilizam a comunicação e confirmação de visitas para montar o roteiro.

Portanto, em relação à Folia de Reis em Leopoldina é possível afirmar que a festa possui aderência ao contexto social do lugar. E não por conta do dinheiro garantido nos giros, muito menos por conta de alguma verba municipal que a cada dia se torna mais inatingível, mas por dois elementos que se associam de maneira

10. Fala de Luíza em entrevista realizada em sua residência, no dia 17 de junho de 2017

11. Bastos (1973, p. 32), na década de 1970, sinalizava a institucionalização do preconceito sobre a Folia de Reis, devido à ação policial que tentava minar suas atividades nas áreas urbanas através de uma “sistemática prevenção das forças policiais que sempre consideraram esse tipo de folguedo como arregimentação de marginais”.

bastante harmônica e prazerosa: fé e lazer. Luíza mesmo asseverava que o motivo de não encerrar o giro de seu grupo no dia 6 de janeiro, como manda a tradição, é pelo número de casas que pede a visita da folia e que aumenta a cada ano:

Luiza: primeiro, não dá tempo de visitar todas as casa até o dia 6. Aí sempre fica as pessoas, que já tão acostumada, as pessoa devota reclama cum a gente. Então como agora,..todo mundo agora, praticamente todas as fulia, vai até o dia 20 por esse motivo. Num é por que a gente qué... tem gente que fala assim: é meio de vida. Não. Não é meio de vida. A gente qué agradá a todos, a gente qué chamá mais as pessoas pra fé, pra, pra, acredita, confiá, procurá a verdade. Porque a verdade, é qui o santo é milagroso. Então a gente qué é isso aí. Então o qué qui a gente faiz? Pra num pará dia 20, dia 6, a gente vai até o dia de São Sebastião, qui aí dá tempo de visitá todo mundo. [...] Já aumentô casa esse ano!¹²

Portanto, vários fatores se mostram como obstáculos dos dias atuais e são ressignificados ou readaptados através de estratégias de permanência e de controle de conflitos. Como a questão do distanciamento dos jovens da folia, o trânsito religioso, os empregos urbanos, misoginia, preconceito racial e de classe social.

A questão do jovem na folia nem é de fato um obstáculo real, já que na prática não se manifesta tal como prega o discurso de que as manifestações tradicionais serão extintas. A Luíza falou em entrevista sobre o distanciamento dos jovens da folia, Bento seu genro, ratificou, Matilda, enquanto devota, confirmou. Por outro lado, os grupos estão repletos de jovens. A Folia da Luíza e da Maú são majoritariamente constituídas por jovens. A Folia da Serra também conta com sua participação. Como Lúcia afirma: “Nós temos muitos jovens. Muitos jovens na fulia. Meu filho mais novo, tá com 24 anos, hoje já é um mestre na fulia. Tendeu? Então assim, é um envolvimento muito grande, temos muitos jovens.”¹³ Assim como a Folia dos Colodinos conta com sobrinhos e netos dos foliões veteranos, como a própria Matilda assevera em entrevista:

Matilda: E hoje essa juventude que evem aí, ocê eu nem sei cume qui ocê mexe cum isso...

ABN: Ihh eu adoro!

Matilda: Ninguém mais gosta, tá?! Num é? Cê num vê mais ninguém novo falá que gosta.

ABN: São poucos que dão continuidade à folia da família, né?! Igual lá da Serra eles dão, né?! Tem que ser uma coisa mais de família...

12. Entrevista realizada com Luíza, em sua residência, no dia 17 de junho de 2017.

13. Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

Matilda: Igual a dos Colodino também tá dando. Us minino do seu Darilo. Pois intão. O seu Darilo já vai, tá ficano véi já, mas já evem. Tem dois neto dele já que já tá na folia.¹⁴

Mas não é um privilégio somente desses grupos. No último Festival das Palmeiras até uma Folia Mirim se apresentou, composta só por adolescentes e crianças. Por outro lado, o trânsito religioso sim pode ser considerada uma questão, que não se manifestava no passado. Apesar de Minas Gerais se apresentar como um peso morto na região Sudeste em relação às estatísticas de crescimento protestante (FREESTON, 1994, p.31), já se pode verificar na dinâmica interna dos grupos certa rotatividade dos participantes por conta de Igrejas evangélicas que não aceitam que seus fiéis participem da folia. É conhecida a aversão que os evangélicos professam em relação à adoração de santos e conseqüentemente, às festas em sua homenagem. Em relação à Folia de Reis, ainda tem um agravante, que seria a participação também dos umbandistas, que é um grupo frequentemente hostilizado pelos evangélicos. Mas como o trânsito é sempre dinâmico, assim como as pessoas entram para as igrejas, também deixam e voltam para a folia. É uma via de mão dupla.

Os empregos urbanos também oferecem um problema. Como antigamente grande parte dos foliões era trabalhador rural, a flexibilização do trabalho nos dias de giro da folia era negociado com o patrão. Os foliões faziam um mutirão para adiantar, nas semanas anteriores, os serviços uns dos outros. Hoje, por conta dos empregos urbanos, a estratégia utilizada pela folia foi estender os giros até o dia 20 de janeiro para conseguir atender a todos os devotos.

A misoginia é o obstáculo a ser superado que mais interessa nessa pesquisa. Mesmo com as mulheres assumindo funções de comando nas folias, a misoginia ainda é um obstáculo contemporâneo. Assim como o problema do preconceito racial, a superação da misoginia na folia não é uma realidade, mas sim uma possibilidade. E o que garante essa possibilidade é seu respaldo mítico, ou seja, a narrativa das Três Marias¹⁵. Em prol do bom funcionamento dos giros, as narrativas míticas celebram uma flexibilização das regras que engessavam uma estrutura, que por sua vez, só se sustenta na maleabilidade da concessão. Mas o que deve ser ressaltado é a ideia de acolhimento das mulheres nesse contexto falocrático. Talvez não um acolhimento no sentido de se tornar parte de um contexto de modo solidário e ser tratada como igual. Mas sim no sentido de se ressaltar a natureza externa desse elemento. Se a mulher foi acolhida na folia, quer dizer que aquele espaço não lhe

14. Entrevista com Matilde em sua residência, dia 13 de abril de 2017.

15. Tal narrativa justifica a presença feminina no cortejo através da reinvenção do mito fundante. Um folião da Folia dos Colodinos contou que numa encruzilhada os três Reis encontraram com as três Marias, e sabendo do destino dos Reis elas pediram para acompanhá-los, pois também gostariam de conhecer o Salvador, e eles aceitaram a companhia feminina. Isso respalda miticamente a presença feminina no cortejo e na esfera ritual da folia.

pertence originalmente, que não é seu, mas ela pode permanecer. Justamente por ser relevante em vários aspectos. Igualmente como acontecia e ainda acontece com os negros em folias de famílias brancas, a ideia de acolhimento do elemento não pertencente é a mesma.

O preconceito racial, um elemento arraigado na cultura de Leopoldina, segundo Franklin (2014) a cidade negra de mando branco, também foi um obstáculo importante, que no passado, impedia o desenvolvimento dos giros. Muitas vezes se perdia a oportunidade de contar com um hábil instrumentista, que fazia falta no grupo, por conta de sua cor. A narrativa que versa sobre a exclusão de Baltazar da jornada pelos outros dois Reis Magos¹⁶ faz uma analogia à realidade vivida. De acordo com o Seu Didi, folião dos Colodinos, o motivo da exclusão de Baltazar era puramente racista, pois na visão dos reis brancos, não ficava bem para eles serem vistos andando na companhia de um negro. Isso reflete o pensamento em vigor na época em que a narrativa foi legitimada, que não valia apenas para os Reis mas também para seus representantes, os foliões. Atualmente a inclusão de participantes negros em folias de famílias brancas é miticamente justificada.

O preconceito de classe social, no contexto da folia, pode ser atenuado com informação. Tais informações eram fornecidas à população a partir de fóruns e encontros, que discutiam a temática cultural com ênfase nas manifestações populares regionais. E como consequência, colocavam tais manifestações em evidência, promovendo um enfoque positivo, como cultura viva e não como credence em vias de extinção. Além desses eventos extintos temos os Festivais exaltando a dimensão cultural da Folia de Reis. Dessa forma, as casas na vizinhança deixam de ser os únicos lugares a receberem a visita das bandeiras das folias, sendo o acesso ao público estendido.

Destarte, é possível perceber através dos deslocamentos ocorridos na história da festa nesses seus 200 anos em Leopoldina, que a tradição não é estática. Ela é cambiante, e justamente por isso se desloca em direção à posteridade. E a mulher, nesse contexto, tem relevância por ser um ponto importante de deslocamento. Pois em torno dela diálogos com questões da modernidade são tecidos e barreiras *intransponíveis* são rompidas.

16. Essa narrativa também se pauta na reinvenção do mito fundante. De acordo com a narrativa contada por seu Didi, durante a noite, quando os Reis pararam para descansar, os dois Reis brancos combinaram de sair de madrugada, antes de Baltazar despertar, pois não seria interessante para eles serem vistos na companhia de um negro. Quando Baltazar acordou e se viu sozinho, a estrela apareceu para ele e o levou até a manjedoura, sendo ele o primeiro a chegar para adorar o menino Jesus. Logo depois, os outros dois Reis, que anteciparam a sua viagem, atônitos observaram o que havia acontecido e aprenderam que não deveriam ter excluído Baltazar por conta de sua cor.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo importou ressaltar como a mulher, apesar de ainda marginalizada, conseguiu ascender à liderança de grupos majoritariamente masculinos. E mostrar como esse deslocamento, ainda que possibilitados miticamente, não supera o problema da misoginia dentro desse contexto devocional, que na verdade é um reflexo de um contexto social maior. Porém, a misoginia não foi o único problema ou obstáculo a ser superado ou, pelo menos, contornado, pela folia. Outros deslocamentos, que se entrelaçam foram necessários para a sua permanência no contexto social fosse possível.

A trajetória da folia até a contemporaneidade foi marcada por vários percalços, dentre eles intolerância religiosa, trabalhos urbanos, misoginia, preconceito racial, preconceito de classe social. Obstáculos relacionados à discriminação devem ser superados na sociedade como um todo, e também na folia, onde é apresentado um jeito peculiar de lidar com esses problemas, mas não suas soluções. Pode-se compreender esse jeito enquanto estratégia de controle e permanência. São estratégias utilitárias, que resolvem a consequência do problema, mas não ataca e aniquila a origem do mesmo, justamente por estar atrelada a estruturas sociais mais profundas e de difícil desinstitucionalização. O modo como os preconceitos foram instaurados nas mentes e corações das pessoas foi tão eficaz, que mesmo se mostrando como elementos que impedem ou prejudicam nitidamente a dinâmica dos giros, não são facilmente desconstruídos. Se ainda é cedo para vislumbrar o fim da discriminação (seja ela qual for) na sociedade, no contexto folião foram criadas estratégias míticas de aceitação para minimizar os prejuízos que determinados preconceitos impunham aos giros. Isso não quer dizer que esses obstáculos foram superados, mas talvez contornados, tendo assim abrandados seus efeitos.

Portanto, se alguns elementos na atualidade se tornam obstáculos para o percurso natural da folia e são na maioria das vezes superados pela flexibilidade e capacidade de renovação da manifestação, outros fatores próprios da atualidade também abrem oportunidades de ampliação da assistência.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Maria Isabel da. *A mulher na igreja e na política*. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

FRANKLIM, Margareth Cordeiro. *Cutubas: clube de negros, território de bambas: memória e patrimônio afrodescendente de Leopoldina- MG*. Utopika editorial. 2014.

FRESTON, Paul. O Mapeamento dos Protestantes Brasileiros. *Protestantismo e Política no Brasil*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, 1996, p. 27-41.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LCT, 2008.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo, Paulus, 2013.

PROENÇA, Wander de Lara. Observação participante. *Revista Antropos*, vol.2, Ano 1, p. 8-33. Maio de 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença uma: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 7 – 72.

CAPÍTULO 7

AS MISSÕES PROTESTANTES NA AMÉRICA LATINA E SEU IDEÁRIO POLÍTICO

Data de aceite: 27/10/2020

Dora Deise Stephan Moreira

Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Estadual de Minas Gerais
UEMG / Unidade Leopoldina
<http://lattes.cnpq.br/5212607607511915>

RESUMO: O trabalho versa sobre a chegada na América Latina dos primeiros missionários protestantes, ocorrida mais sistematicamente no séc. XX. Antes houveram iniciativas esporádicas e localizadas, devido à forte herança católica dos colonizadores. A partir da Doutrina de Monroe, decidiu-se dedicar maior atenção à AL, cabendo aos Estados Unidos essa tarefa. Os primeiros trabalhos missionários foram realizados com povos indígenas, vistos como pagãos. As missões protestantes que se fixaram na AL trouxeram o ideário fundamentalista da Direita Religiosa, priorizando o combate ao comunismo e à Teologia da Libertação e se aliando aos regimes ditatoriais. Objetivamos demonstrar a confluência de interesses entre as ditaduras militares e as organizações missionárias religiosas na luta anticomunismo no passado, bem como na atualidade, quando o “fantasma” do comunismo volta a assombrar o continente latino-americano.

PALAVRAS-CHAVE: América Latina – Missionarismo Protestante – Anticomunismo – Teologia da Libertação.

ABSTRACT: The work deals with the arrival in

Latin America of the first Protestant missionaries, which occurred more systematically in the century. XX. Before there were sporadic and localized initiatives, due to the strong Catholic heritage of the colonizers. Based on the Monroe Doctrine it was decided to dedicate more attention to LA, leaving the United States to this task. The first missionary work was carried out with indigenous peoples, seen as pagans. The Protestant missions that settled in LA brought the fundamentalist ideology of the Religious Right, prioritizing the fight against communism and Liberation Theology and allying themselves with dictatorial regimes. We aim to demonstrate the confluence of interests between military dictatorships and religious missionary organizations in the anti-communist struggle in the past, as well as today, when the “ghost” of communism once again haunts the Latin American continent.

KEYWORDS: Latin America – Protestant Missionaryism- Anti-Communism –Teology of Liberation.

INTRODUÇÃO

O trabalho versa sobre a inserção do protestantismo na América Latina (doravante AL), que ocorreu com a chegada dos primeiros missionários protestantes, de forma mais sistemática a partir do Século XX. Antes disso, houveram iniciativas esporádicas e localizadas, devido à forte herança católica dos colonizadores. A partir da Doutrina de Monroe (década de 1910), decidiu-se dedicar maior atenção à AL, cabendo aos Estados Unidos

essa tarefa.

Os primeiros trabalhos missionários foram realizados junto a povos indígenas, vistos como pagãos. As missões protestantes que se fixaram na AL trouxeram dos Estados Unidos o ideário da Direita Religiosa, de viés conservador no que diz respeito às questões morais e políticas, priorizando o combate ao comunismo e à Teologia da Libertação, bem como se aliando aos regimes ditatoriais implantados na América Latina.

Um de nossos objetivos é buscar demonstrar a confluência de interesses entre as ditaduras militares e as organizações missionárias religiosas na luta anticomunismo no passado, bem como na atualidade, quando o “fantasma” do comunismo volta a assombrar o continente latino-americano. A metodologia utilizada foi revisão bibliográfica, tendo como principais referenciais teóricos David Stoll, Christian Lalive D’Epinay, Arturo Piedra e Antônio Gouvêa Mendonça.

O “CONTINENTE ABANDONADO”

A América Latina é hoje um dos locais do planeta onde o protestantismo, sobretudo o de viés neopentecostal, cresce a olhos vistos. Basta um passeio pelas cidades deste continente para constatar esse crescimento. Uma infinidade de templos, erguidos em garagens ou pequenas lojas, competem em empreendimentos seculares, como bares e restaurantes. “Já não é arquitetura católica oficial que se impõe, soberana, na ambientação urbana: além da catedral [...], ainda referência como centro de manifestações religiosas e cívicas, outras pontuam a cidade[...]. (MAGNANI, 2009, p. 27).

Por muito tempo, boa parte do “tecido urbano” da América Latina, especialmente do Brasil¹, se organizou “em torno da igreja e da praça central [...] corroborando a centralidade do sagrado” (MAFRA e ALMEIDA, 2009, p. 12). Isso porque até o final do século XIX e início do século XX, nos Estados Unidos e Europa “pensava-se que a América Latina não era um território pronto para as ideias protestantes”. Por essa razão, foi “excluída dos programas de evangelização que as instituições missionárias desenvolveram[...]”. (PIEDRA, 2006, p. 18), sendo chamada de “o continente abandonado”².

Para a Sociedade Missionária Sul-americana (SAMS), a América Latina

1. Um bom exemplo disso são as cidades históricas brasileiras, como Ouro Preto, Mariana, Sabará, São João Del Rey e Tiradentes (todas em Minas Gerais), cuja arquitetura reflete a magnitude do sagrado, especialmente do catolicismo, religião que ainda hoje é a que tem maior número de adeptos no país, conforme o último Censo realizado pelo IBGE em 2010.

2. A expressão “continente abandonado” foi usada por mais de um autor, tal como Juan A. Mackay, da Igreja Livre da Escócia, que escreveu vários artigos sobre a América Latina intitulados *O continente Abandonado*, antes de se transformar missionário em 1916, no Peru. O termo também foi nome do livro escrito pela missionária Lucy Guinnes, da organização *Regiões Além da União Missionária* (RBMU), escrito em 1894, com o título *The Neglected Continent*. (PIEDRA, 2006, p.18 e 19).

(AL) era “supersticiosa e degradada”³. As razões apontadas por Arturo Piedra para o desinteresse com relação à AL eram: temor diante da forte herança da Igreja Católica Romana, o que impossibilitaria o êxito de qualquer atividade protestante; e preferência pelos continentes africano e asiático, mais populosos. (PIEDRA, 2006).

Alguns poucos trabalhos missionários foram realizados na AL ainda no século XIX esporadicamente e por iniciativas individuais. (PIEDRA, 2006, p. 14). De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, 55 anos após o descobrimento do Brasil e 38 anos após Reforma Protestante, se aportou no Brasil a expedição do governador Villegaigon, a qual “pretendia fundar a França Antártica e construir um refúgio onde os huguenotes⁴ pudessem praticar livremente o culto reformado[...]” e “[...]reconstruir o cristianismo em sua pureza original”. (MENDONÇA, 2008, p. 38). José Bittencourt Filho lembra que “o primeiro culto protestante celebrado fora do território europeu, em pleno século XVI, aconteceu na baía de Guanabara, em 10 de março de 1557”. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 96).

Mendonça destaca ter ocorrido no período holandês, quando reformados se instalaram no Nordeste, a mais duradoura até então tentativa de se implantar uma civilização protestante no Brasil. Segundo o autor, durante quinze anos (1630-1645) Pernambuco e outras áreas do Nordeste foram protestantes. Com base nas Atas Clássicas Sinodais, o teólogo brasileiro acrescenta que a Igreja Reformada holandesa que aqui se instalou era fortemente puritana⁵. (MENDONÇA, 2008, p. 39 e 40).

Outra tentativa citada por Mendonça ocorreu no século XVII, a cargo dos franceses que intencionaram fundar a França Equinocial no Maranhão. No século seguinte, foi a era da Inquisição no Brasil, com a intensificação das atividades do Santo Ofício e a proibição legal, em 1720, da entrada de estrangeiros no Brasil, a não ser a serviço da Coroa ou da Igreja Católica. “Pode se dizer que até a vinda da Família Real não houve mais protestantes no Brasil” (idem, p.41). Por um longo período o país ficou sem a presença do protestantismo, até que a partir de 1835 começaram a chegar mais sistematicamente pastores de igrejas protestantes

3. *Op.cit.* p. 21

4. Nome dado aos protestantes franceses que seguiam a doutrina de João Calvino (1509-1564/de origem francesa), um dos mais importantes reformadores, ao lado de Martin Lutero (1483-1505) e de Huldreich Zwinglio (1484-1531). Os huguenotes foram brutalmente assassinados por católicos na França, em um episódio histórico (1572) conhecido como Noite de São Bartolomeu. Segundo Edmund Burke, o significado etimológico desta “estranha designação” ainda está indefinida. Sobre o episódio, o autor classifica como um “infame massacre”, em que “os cidadãos parisienses foram outrora levados a servir de instrumentos dóceis para o assassinato dos seguidores de Calvino”. (BURKE, 2014, p. 158).

5. Também seguidor da doutrina calvinista, o puritanismo faz parte dos chamados “movimentos de restauração” (TILLICH, 2015, p.272). Antônio Gouvêa Mendonça, ao discorrer sobre o *spectrum* do puritanismo, mas o concebe mais como um estilo de vida, que enfatiza o ascetismo e o rigor moral. (MENDONÇA, 2008, p.66). Em diálogo com Mendonça, Colin Campbell define esta vertente religiosa como sendo uma tradição de pensamento que “devido a uma base de intensa preocupação moral e religiosa, condena toda a ociosidade, luxo, indulgência, abraçando, em contraste uma ética de ascetismo e operosidade [...]”. (CAMPBELL,2001).

históricas, a maioria

Segundo Christian Lalive D'Épinay, no Chile o primeiro culto anglicano foi realizado na mesma época, em 1837, na cidade de Valparaíso. Assim como no Brasil quem dominou a cena foram protestantes americanos (D'ÉPINAY, 1968 p.34). Em ambas as nações, os protestantes não só foram perseguidos, como esbarraram em uma série de restrições. Até 1853, os protestantes não podiam nem enterrar seus mortos em cemitérios chilenos⁶.

De acordo com D'Épinay, já no início do século XIX houve um primeiro cisma na Igreja Metodista, instalada no Chile em 1877. A partir de 1909, passou a existir também a Igreja Metodista Pentecostal, que do metodismo tradicional manteve “uma piedade fria e uma moral estrita”. (D'ÉPINAY, 1968, p. 44). Sobre os dois países em questão, é possível afirmar, com base em Mendonça, tratar-se de um protestantismo “ponta de linha do norte-americano”. (MENDONÇA, 2008, p.31).

Apesar dessas iniciativas, a AL não era prioridade, uma vez que seus países foram colonizados por espanhóis e pelos portugueses - no caso do Brasil. As nações colonizadoras eram fervorosamente católicas e, desde que aqui chegaram, imprimiram a marca do catolicismo, com a celebração das missas campais, como a que aconteceu em 26 de abril de 1500, em Santa Cruz de Cabrália, quatro dias após o descobrimento do Brasil, evento considerado por Artur Cesar Isaia (2009) como um “mito fundante”.

As tentativas anteriores de realizar missões protestantes na Espanha dos “reis católicos” fizeram com que as organizações missionárias protestantes arrefecessem a vontade de desenvolver trabalhos na AL. O fato de considerarem “[...] o legado religioso que quatro séculos de colonialismo espanhol deixaram em seus países” (PIEDRA, 2006, p. 23) fez com que essas organizações se intimidassem diante das colônias latino-americanas.

Após a segunda metade do século XIX, os congressos missionários passaram a considerar a possibilidade de se investir na AL, por entenderem que os protestantes deveriam implementar um programa missionário de alcance irrestrito. A Conferência de Edimburgo (1910) foi um marco para a história das missões protestantes, pois reuniu organizações missionárias de toda parte do mundo e tinha por objetivo a preparação de um plano estratégico de evangelização de âmbito mundial. Mas nela foi deliberado “evitar tomar uma linha dura contra a Igreja Católica [...] suas instituições missionárias deveriam respeitar as diferenças religiosas estabelecidas pela Igreja Católica e Igreja Ortodoxa”. (PIEDRA, 2006, p.29). Decidiu-se, então, priorizar os continentes africano e asiático, considerados mais pagãos. Os recursos financeiros deveriam ser destinados mais para países populosos, como Japão e

6. Somente em 1853 que se adotou um artigo na Constituição que reconhecia o direito aos estrangeiros de dispor de cemitérios. Porém, somente trinta anos mais tarde é que a “Ley de Cementerios Laicos” foi votada. Um ano depois, o parlamento legalizou o matrimônio laico, também antes proibido. (D'ÉPINAY, 1968, p. 35)

China.

Se a Conferência de Edimburgo ainda deixou de fora a AL, a Doutrina de Monroe teve posição diferente, deliberando que caberia aos Estados Unidos a incumbência evangelizar o continente latino-americano, adotando-se o lema “América para os americanos”. Conforme Piedra, o missionário Thomas Wood teria dito: “Tomara que as igrejas norte-americanas abram seus olhos e vejam a oportunidade que Deus tem reservado para elas em seu próprio hemisfério”. (PIEDRA, 2006, p. 31).

Talvez também tenha sido obra de Deus a percepção de que as missões norte-americanas – e europeias também – poderiam ajudar as nações onde elas se desenvolviam a justificar interesses comerciais e militares delas próprias. Com a desculpa da “pacificação” dos índios, estas missões ajudavam, por exemplo, na extração natural de riquezas em terras indígenas, ainda que isso custasse a vida de muitos nativos. “A América Latina conheceu muito bem o significado da expressão ‘a Bíblia e a espada chegaram juntas’”. (PIEDRA, 2006, p. 34).

MISSÕES JUNTO AOS INDÍGENAS

Antes de iniciarmos o debate em torno das missões protestantes junto aos povos indígenas, é necessário deixar claro que não desconsideramos as missões católicas que tiveram lugar na AL. Parafrazeando o poeta chileno Pablo Neruda, a família selvagem foi sendo gradativamente dizimada pela espada, pela cruz e pela fome. Os três elementos que caracterizaram as missões católicas em terras latino-americanas são bem ilustrados no filme *A Missão* (1986), sob a direção de Rolland Joffé. Baseada em fatos reais, a história se passa na região fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, onde travou-se uma guerra desigual, em que flechas e arcos disputavam com armas de fogo e canhões. O resultado foi a carnificina de centenas de índios de todas as faixas etárias, sacrificados em nome de interesses mercantilistas e com a conivência de parte da Igreja Católica.

Embora não devamos subestimar o poderio das missões católicas, o que mais nos interessa são as missões protestantes, especialmente as de corte pentecostal. Para domesticar os selvagens pagãos e impuros subjugou-se uma religião baseada na oralidade a uma religião baseada nas escrituras: a Bíblia.

Embora o modernista Oswald de Andrade tenha dito que “nunca fomos catequisados, fizemos foi carnaval”, em alusão aos índios brasileiros, em alguma medida, não facilmente mensurável, houve uma aculturação⁷. No filme *B brincando*

7. O termo aculturação foi cunhado no fim do século XIX na antropologia anglo-saxônica e é utilizado “ [...] para designar os fenômenos que resultam da existência de contatos diretos e prolongados entre duas culturas diferentes e que se caracterizam pela modificação ou pela transformação de um ou dos dois tipos culturais em presença”. (Panoff & Perrin, 1973, p.13).

*nos Campos do Senhor*⁸ (Direção: Hector Babenco, 1991), que ilustra as missões protestantes no Brasil, numa cena que chega a ser patética, porém emblemática, os índios Niarunas⁹, ao se aproximarem da sede da missão protestante, carregam uma imagem de Nossa Senhora, uma vez que já haviam passado pelas mãos de missionários católicos. Um dos missionários troca imediatamente a imagem por uma prenda, tamanha a aversão que os protestantes tinham por imagens.

No entanto, a disputa por almas que se consolidou na AL extrapolou o campo simbólico, adentrando o campo das ideias. Esforços por parte das organizações missionárias evangélicas, especialmente as americanas, não faltaram no sentido de introduzir, num primeiro momento, ideias civilizatórias entre eles, a começar pelas vestimentas. Mas havia uma pretensão maior: “transformar as pessoas em membros úteis da sociedade” (SPEER, 1910, p.34 apud PIEDRA, 2006, p.49).

De acordo com David Stoll, o trabalho missionário na AL visava atingir os chamados “últimos pueblos no-alcanzados, que, se presumia, estaban vivendo em la oscuridad mas profunda” (STOLL, 2002, p. 29). É preciso ressaltar que os “povos não –alcançados” eram alvos não apenas dos missionários, pois simultaneamente à busca por almas, o continente era cobiçado também por seus recursos naturais. (ibidem).

A ação dos missionários, sobretudo por parte dos nacionalistas americanos, suscitava muita polêmica, uma vez que temiam que estes, ao ganhar a confiança das minorias étnicas, estariam estabelecendo “arquipielagos de influencia norteamericana”. (idem, p.30).

Stoll destaca entre as maiores missões evangélicas que atuou na na década de 1980, a “Misión Nuevas Tribus” (NTM), fundamentalista¹⁰ e especializada em tribos nômades, e a também fundamentalista “Tradutores Wycliffe de la Biblia”, que aqui se estabeleceu com o nome “Instituto Linguístico de Verano”. A utilização deste nome, de modo a aparentar uma instituição de cunho científico, foi para evitar reações do clero católico.

Segundo Stoll, não eram raros os conflitos entre missionários protestantes e a Igreja Católica (IC), sobretudo no meio rural, onde igrejas protestantes foram queimadas e pastores assassinados. O autor exemplifica que na localidade de 8. Embora o filme “Brincando nos campos do senhor” retrate a realidade de um tempo mais recente, ainda assim reflete em grande medida como eram as missões realizadas no passado no continente latino-americano. 9. A tribo dos Niarunas localiza-se na Floresta Amazônica, sendo uma região rica em ouro. 10. O termo fundamentalista tem origem em um movimento formado no último terço do século XIX, por grupos de cristãos conservadores, sendo que a expressão fundamentalismo vem do livro *The Fundamentals – A Testimoniun of the Truth* (Os fundamentais – um testemunho em favor da verdade), publicado nos Estados Unidos entre 1909 e 1915, com edição superior a 3 milhões de exemplares. Os fundamentalistas se opunham a um modernismo que, segundo eles próprios, haviam contaminado o universo protestante/evangélico. O fundamentalista quer defender, acima de tudo, sua verdade religiosa, a qual se sente ameaçada diante da modernidade e tudo aquilo que dela decorre: pluralismo, relativismo, historicismo e destruição das autoridades. Os fundamentalistas queriam que o Estado americano defendesse nas escolas públicas sua concepção bíblico-fundamentalista do ser humano. (DREHER, 2013, p. 57).

Chihuahua¹¹ extremistas se manifestaram pela expulsão dos protestantes, pintando faixas com os seguintes dizeres: “Hugonotes malditos, fuera de Chihuahua!”. (STOLL, 2002, p.31).

Os conflitos, porém, não eram somente entre os protestantes e a IC. Havia uma série de querelas entre os inúmeros grupos missionários que se aportaram na AL. Mas eles tinham um ponto em comum: o conservadorismo político e moral. E o principal: a luta contra o comunismo, “um fantasma”, nos dizeres de Alfredo Boccia (2008, p.29). É digno de observação que os líderes das missões evangélicas se diziam apolíticos, mas, paradoxalmente, como assinala Stoll “apoyaban a qualquer régimen no poder”. (STOLL, 2002, p. 35).

Na maioria dos países latino-americanos as lideranças evangélicas apoiaram as ditaduras militares. Assim, os soldados do exército marchavam junto com os “soldados de Cristo” no combate ao “fantasma”. Cabe-nos perguntar por que as missões que se diziam apolíticas se preocupavam tanto com o comunismo, uma forma de regime político?

AMÉRICA LATINA: DE “CONTINENTE ABANDONADO” À CONTINENTE COBIÇADO

Como já referido, durante um bom tempo a AL não foi considerada um alvo das missões protestantes. Os movimentos que nela ocorreram não foram lineares e nem homogêneos, tampouco aconteceram na mesma intensidade no continente como um todo. Mas, no nosso entender, são fundamentais para compreender a relação entre política e religião na AL. No Brasil e no Chile, a título de exemplo, esta relação se apresenta bastante imbricada desde as missões até os dias atuais.

Conforme Piedra, O Congresso do Panamá (1916) constituiu um marco da expansão protestante na AL, (PIEDRA, 2006, p. 159). Antes desse evento, a evangelização por parte do protestantismo “dependia em grande parte da visão de pequenas sociedades missionárias e, em particular, da iniciativa dos indivíduos” (PIEDRA, 2006, p. 159). No entanto, após o mesmo verificou-se uma expansão de organizações missionárias, majoritariamente norte-americanas, durante o século XX, notadamente a partir dos anos de 1980.

Uma profusão de organizações missionárias de diferentes vieses se aportaram no continente. Dentre elas, destacaram-se as Cruzadas Ultramar Americanas e as Missões Latino-Americanas (LAM), sendo que esta última desenvolvia o “evangelismo al fondo” (STOLL, 2002), sendo uma de suas principais atividades o treinamento de missionários.

11. Nome do maior dos 31 estados do México, cuja capital recebe o mesmo nome. Localiza-se ao norte daquele país da América do Norte e possui cerca de 3 milhões e quatrocentos mil habitantes. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Chihuahua>. Acesso em 3 de setembro de 2017.

A DIREITA RELIGIOSA E SEU IDEÁRIO

Essas missões trouxeram em seu bojo o ideário da direita religiosa americana. Antes de mais nada, é preciso esclarecer que esta facção política não era formada apenas por evangélicos fundamentalistas. Ao estudar pormenorizadamente a Maioria Moral (*Moral Majority*)¹², Ivan Dias Silva explica que ela abrangia “evangélicos conservadores, católicos, judeus e mórmons, bem como pessoas que concordavam com a agenda moral que a organização propunha” (SILVA, 2016, p. 154). A Maioria Moral defendia o criacionismo, a família monogâmica e era radicalmente contrária aos movimentos feministas, ao aborto e à homossexualidade. Mas seu maior inimigo era o comunismo. A agenda, cujo principal prefixo era o “anti”, norteou a direita religiosa não só nos Estados Unidos, país de origem da Maioria Moral, mas também toda América Latina, onde tinha ainda um outro alvo: a teologia da libertação.

Como assinala Stoll, a teologia da libertação era “una grande ameaça concebida em Mósco” (STOLL, 2002, p. 35). Para combater as ideias consideradas inimigas, a direita religiosa na AL, a exemplo do que se fazia nos Estados Unidos, tinha um forte aliado: os programas televangélicos, protagonizados majoritariamente por pastores afinados com o ideário da direita religiosa.

PROGRAMAS TELEVANGÉLICOS: BALUARTE DA DIREITA RELIGIOSA

Ao discorrer sobre o êxito das missões protestantes em território latino-americano, Stoll recorre a Thomas Wood, para quem os latino-americanos têm “pasión por imitar los Estados Unidos” (WOOD, 1900 apud STOLL, 2002, p.39). Embora o missionário Wood tenha se referido ao fato de os habitantes da AL aceitarem bem o Evangelho, a Bíblia, a frase se aplica também aos programas televangélicos, cuja receptividade no continente não foi diferente.

De acordo com Stoll, os televangelistas foram os “profetas da direita religiosa”. (STOLL, 2002). Tendo como precursor Billy Graham, cuja atuação ocorreu a partir dos anos 1950, a chamada “igreja eletrônica” foi se expandindo e se consolidando nos Estados Unidos, sobretudo a partir dos anos 1970, se tornando um fenômeno

12. Em tese de doutorado intitulada *Jerry Fawell e a Maioria Moral: Um estudo sobre a relação entre Religião e Política no espaço público americano*, Ivan Dias da Silva define Maioria Moral como um lobby político, com forte viés religioso, fundado e liderado pelo pastor fundamentalista e televangelista Jerry Fawell. Trata-se da organização mais destacada da Nova Direita Religiosa (NDR) dos Estados Unidos. Seu período de atuação foi de 1979 a 1989, sendo seu ápice durante os dois mandatos do presidente da República Ronald Reagan (de 1981 a 1989), cuja candidatura foi veementemente apoiada por esta organização. Embora datada, a Maioria Moral, conforme Silva, modificou substancialmente a dinâmica político-partidária daquele país, deixando suas marcas até hoje. (SILVA, 2016). As marcas deixadas pela organização de Fawell, ao que nos parece, se perpetuaram em alguma medida, pois, ao analisar a presença dos evangélicos na Assembleia Nacional Constituinte em 1988, Antônio Flávio Pierucci se refere a esse segmento religioso e sua atuação – pautada no conservadorismo moral e político – utilizando as expressões maioria moral e direita religiosa no decorrer de um artigo escrito por ele em 1989, sob o título *. Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*.

assim explicado por Muniz Sodré:

Nos Estados Unidos, desde o final dos anos 70, como introito à era neoconservadora, que resultaria no economicismo de Ronald Reagan (a chamada reaganomic), floresceu uma espécie de “capitalismo cristão”, *coadjuvado pelo televangelismo eletrônico*. Debruçada sobre a derrocada dos valores tradicionais e centrada no messianismo do espetáculo místico, a “igreja eletrônica” ou “igreja comercial” passou a constituir verdadeiros impérios televisivos. Nesse contexto, tudo se vende e se compra – da fé e redenção. (Grifo nosso. SODRÉ, 2005, p,2).

No nosso entender, esta citação exprime bem o “pacote de objetivos religiosos e políticos” (CAPPS, 1990 *apud* SILVA, 2016, p. 206) que o televangelismo trazia em seu bojo, compactuado por televangelistas como Jerry Fawell, principal articulador da Maioria Moral e protagonista do programa *Old Time Gospel-Hour*, Pat Robertson¹³, Ed McAteer, Jimmy Swaggart¹⁴, Keneth Hagin, dentre outros. Alguns programas destes apresentadores eram transmitidos na América Latina, mas também haviam aqui alguns televangelistas¹⁵, com destaque para Luis Palau.

Palau era ligado à Cruzadas Ultramar. Assim como seus pares norte-americanos, o argentino era um ardoroso combatente do comunismo. Para o televangelista, a única maneira de se deter o comunismo era através do cristianismo evangélico. De acordo com Stoll, Palau, com seu discurso inflamado na televisão, ajudou as ditaduras, clamando pela obediência ao regime. Acreditava que as ditaduras eram ordenadas por Deus.

A DIREITA RELIGIOSA E O APOIO ÀS DITADURAS

Não somente através dos televangelistas, mas de organizações da direita religiosa, travou-se na América Latina uma verdadeira luta contra as ideias revolucionárias que pululavam neste continente e se colocaram ao lado dos regimes ditatoriais.

No Chile, país onde teve lugar uma das ditaduras mais severas, após o assassinato do presidente da República Salvador Allende¹⁶, a direita religiosa

13. Segundo Atilio Hartmann, Pat Robertson foi produtor do programa Club 700, nos anos 1960. (HARTMANN, 2000, p. 4).

14. Conforme o mesmo autor, foi Pat Robertson quem consolidou o televangelismo nos EUA. (idem).

15. No Brasil, de acordo com Leonildo Campos, o primeiro programa religioso televisivo foi *Mensagem Real*, produzido pela Primeira Igreja Presbiteriana e São Paulo, nos anos 1960. Na mesma década, houve uma outra iniciativa por parte do pregador Josias Joaquim de Souza, da Cruzada Evangélica “A volta de Jesus”, que mostrava cenas de cura divina e de exorcismo. Outros programas destacados por Campos: *Reencontro*, do Pastor Batista Nilson Amaral Fanini e *Pare e Pense*, do Pastor Caio Fábio da Igreja Presbiteriana, ambos da década de 60. Campos assinala que “ao longo dos primeiros 35 anos da televisão brasileira, a presença protestante no ar foi apenas esporádica e sem nenhuma criatividade”, situação que se alterou durante o regime militar, com a ampliação e modernização das emissoras de televisão. (CAMPOS, 1997).

16. Salvador Allende foi eleito em 1970 pela UP, com o apoio dos partidos Socialista e Comunista. Assumiu

apoiou o regime autoritário do General Augusto Pinochet. Tanto é assim que líderes evangélicos consideraram “un acto de Dios el golpe militar de septiembre de 1973” (STOLL, 2002, p. 139). Um ano depois do golpe, líderes das principais denominações pentecostais se declararam favoráveis a ele, alegando ser “una respuesta de Dios a las oraciones de todos los creyentes que reconociam el Marxismo era la expresion del poder satánico de la oscuridad”. Em retribuição ao apoio parlamentar, Pinochet passou a patrocinar a maior denominação evangélica do país à época: a Igreja Pentecostal Metodista. (ibidem, p. 140).

Outro episódio que reforça o apoio da direita religiosa no Chile diz respeito ao televangelista americano Jimmy Swaggart. Segundo Stoll, em visita ao Chile em 1987 a convite de Pinochet, Swaggart fez a seguinte declaração para o ditador: “La historia tratará a las medidas que usted tomó anos atrás para detener el comunismo aqui em Chile como uno de los grandes actos de este siglo”. Para completar, pediu aos evangélicos chilenos “que rezasen por su líder y pidio a Dios que lo bendijese”. (STOLL, 2002, p.188)

Como salientado por Carlos Fico, a “moldura ideológica” da maioria das agências americanas - religiosas ou não - instaladas na AL era o combate ao comunismo (FICO, 2008, p.61), combate esse fortemente corroborado por parte significativa de grupos religiosos, inclusive evangélicos.

No Brasil, essa aliança entre o governo autoritário e a ala conservadora evangélica¹⁷ é ilustrada no documentário *Muros e Pontes: Memória Protestante na Ditadura*¹⁸, por meio de uma série de depoimentos de protestantes que se colocaram do lado oposto nos “anos de chumbo” do Brasil, ou seja, combatendo as atrocidades do regime autoritário que vigorou entre os anos de 1964 a 1985.

A ala conservadora evangélica denunciada pelo documentário acreditava, assim como o que ocorreu no Chile de Pinochet, que o regime autoritário no Brasil

seu mandato em 1971, sendo que governou somente até setembro de 1973, quando foi morto no Palácio de La Moneda, em Santiago. De acordo com Alberto Aggio, autor de *O Chile de Allende: entre a derrota e o fracasso* não é possível precisar o motivo pelo qual Allende foi assassinado, uma vez que, segundo este autor, o presidente não era um representante autêntico do socialismo. No entanto, infere que sua morte foi “resultado de ações legais e extralegais da direita chilena, com inegável apoio externo”, numa alusão aos Estados Unidos. Diferentemente de outros países da AL, conforme Aggio, o Chile possuía uma estabilidade política e uma alternância. As eleições transcorriam num clima de liberdade e constitucionalidade. Mas o país, do ponto de vista econômico, era subdesenvolvido. A superação do atraso nas áreas econômica e social foi o que moveu a UP, que acreditava que o socialismo era o melhor caminho para alcançá-la. Allende defendia a via democrática para se chegar ao socialismo. (AGGIO,2008, p.79)

17. É preciso deixar bem claro que havia também dentro do universo evangélico os setores ditos progressistas, com atuação nos anos de 1950 e 1960, sobretudo nos movimentos jovens e a grupos ligados ao movimento ecumênico. Esta ala progressista, classificada por Arnaldo Érico Huff Junior como modo comunitário-secular quanto à forma de ação, exercia um “franco ativismo político” e se dedicava a questões como a injustiça, a exploração, a distribuição de renda e a pobreza. Eram movidos por um ideal de humanização. (HUFF, 2016, p. 67).

18. O documentário foi produzido em 2014, pela Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, dentro do projeto Memórias Ecumênicas protestantes no Brasil. Os depoimentos foram colhidos com maestria pelo professor emérito do curso de Ciência da Religião da UFJF, Zwinglio Motta Dias.

era uma forma de intervenção divina para salvar o país do comunismo. Enxergavam que a ditadura militar tinha “a mão de Deus”. (as aspas são nossas).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, esperamos ter conseguido demonstrar que na AL houve uma confluência de interesses entre os aparelhos estatais das ditaduras militares e as várias organizações religiosas que aqui se instalaram, sobretudo no que diz respeito à luta contra o “fantasma” do comunismo. Como sugerido por Silva (2016), a partir de um tripé formado por organizações missionárias, televangelismo e educação confessional, a direita religiosa se instalou nos Estados Unidos. Com estes mesmos pilares, gradativamente foi se plasmando na AL.

Ao nosso ver, uma série de fatores, como pobreza, baixo índice de escolaridade e intenso fluxo migratório provocado pelo êxodo rural (D’EPINAY, 2002; STOLL, 2008; MONTERO&DELLA CAVA, 1991) favoreceram o crescimento numérico do (neo) pentecostalismo, bem como a aceitação de seu ideário. O aparente “quietismo político” deste segmento religioso foi se transformando gradativamente em ativismo, através da participação cada vez maior no espaço público, com bastante ênfase na esfera política.

Embora essa mudança na forma de agir politicamente do segmento evangélico se evidenciou mais a partir da década de 1980, é possível depreender que sobretudo por meio da direita religiosa – originária dos Estados Unidos – houve uma inequívoca influência desta facção política em episódios cruciais das nações latino-americanas.

No nosso entender, a direita religiosa não só deixou marcas profundas na política latino-americana, como parece recrudescer em vários momentos de nossa história. No caso específico do Brasil, como observado por Antônio Flávio Pierucci, ela esteve muito presente por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte (1988), fazendo valer suas ideias.

Neste exato momento histórico em que o Brasil enfrenta uma forte crise política, econômica e institucional decorrente de um golpe político, a direita religiosa ganha espaço novamente. A vitória de Jair Bolsonaro nas últimas eleições (2018) para a Presidência da República é prova disso. Embora se declare católico, o capitão reformado do Exército Brasileiro possui forte identificação com o ideário evangélico. Tanto é assim que recebeu apoio explícito do líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, Jair Macedo, também proprietário da Rede Record de Televisão, a segunda maior em audiência entre as emissoras de televisão brasileiras abertas, segundo o IBOPE – Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística. Outros líderes religiosos com perfil bastante conservador também apoiaram o presidente

eleito, como Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

Como na estrofe da música *Pesadelo* (Maurício Tapajós/Paulo César Pinheiro), que faz parte da trilha do documentário *Muros e Pontes*: “Olha o muro, olha a ponte, olhe o dia de ontem chegando...”.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e Mudança Social. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2003.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2014.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumo moderno**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.

D'EPINAY, Christian Lalive. **El Refugio de las Massas**: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno. Santiago (Chile): Editora Del Pacifico, 1968.

DREHER, Martin Norberto. *Protestantes-Evangélicos: Buscando entender*. In: DIAS, Zwinglio Mota, RODRIGUES, Elisa e PORTELLA, Rodrigo (Orgs.). **Protestantes, Evangélicos e (Neo) pentecostais**. História, Teologia, Igrejas e Perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p.25-71.

FALWELL, Jerry. **Listen, America!** New York (EUA): Bantam Books, 1981.

FICO, Carlos. *Ditadura e Democracia na América Latina: Balanço Histórico e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2008.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Modos de Ação de Protestantes e Pentecostais na Política Brasileira: Apontamentos Parciais*. In: WYNARCZYK, Hilario, TADVALD, Marcelo e MEIRELLES, Mauro (Orgs.). **Religião e Política ao Sul da América Latina**. Porto Alegre (RS): Editora Cirkula, 2016. p.63-73.

MACHADO, Maria das Dores Campos e BURITY, Joanildo. *A ascensão política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de líderes religiosos*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, nº 3, jul/set 2014, p. 601-631.

MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo. *Apresentação*. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (ORGs.). **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Religião e Metrópole*. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (ORGs.). **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 20-28.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Celeste Porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDIUSP, 2008.

MONTERO, Paula e DELLA CAVA Ralph. **E o verbo se faz imagem**: A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991.

PANOFF M. e PERRIN, M. **Dicionário de Etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1973.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina**: Análise das Razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo (RS): Editora Sinodal, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*. In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: Editora Vértice, 1989, p. 104-132.

SILVA, Ivan Dias da. **Jerry Falwell e a Maioria Moral**: Um estudo sobre a relação entre Religião e Política no Espaço Público americano entre 1979 e 1989. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em 30/08/2016.

SODRÉ, Muniz. *A salvação cotada em dólar*. Disponível em: <http://observatorioultimosegundo.ig.com.br/artigos/jd10720011.htm>. Acesso em 04/01/2013.

STOLL, David. **América Latina se vulelve protestante?**: Las políticas del crecimiento evangélico, 2002. Disponível em: http://nodulo.org/bib/stoll/alp_01d.htm. Acesso em 8 de junho de 2007.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2015.

WIRTH, Lauro. *Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais*. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 105-125, jan/jun. 2008.

CAPÍTULO 8

O PARADIGMA TRADICIONAL DO PROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM: O DESAFIO DA DOCÊNCIA TEOLÓGICA CONFSSIONAL

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 31/08/2020

Docência. Teologia. Confessionalidade.
Paradigmas.

Davi Marreiro da Silva

Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Universidade Norte do Paraná (UNOPAR)
Seminário Teológico das Assembleias de Deus
no Ceará (STADEC)
Faculdade Stella Maris (FSM)
Fortaleza - CE
<http://lattes.cnpq.br/0188828366313018>

THE TRADITIONAL PARADIGM OF THE TEACHING LEARNING PROCESS: THE CHALLENGE OF CONFSSIONAL THEOLOGICAL TEACHING

ABSTRACT: This article analyzes the most recent data released by the Census of Higher Education in Brazil. We only cut out the specific parameters that reveal the quantitative growth of Higher Education, however, we compare these indicators with other references in order to identify whether these numbers also explain a qualitative advance. We specify our research through the confessional theological context, briefly exposing the historical paths followed by theological higher education. We manifest some challenges encountered by the theological teaching practice, we propose to overcome the traditional teaching-learning paradigm and we conclude after the presentation of theoretical and normative foundations that collaborated to achieve the objective of this article, which is to enable the improvement of teaching and learning practice within the scope theological confessional.

KEYWORDS: Higher education. Teaching. Theology. Confessionality. Paradigms.

RESUMO: Este artigo analisa os mais recentes dados divulgados pelo Censo da Educação Superior no Brasil. Foram recortamos apenas os parâmetros específicos que revelam o crescimento quantitativo da Educação Superior, no entanto, confrontamos esses indicadores com outras referências com o objetivo de identificarmos se tais números explicitam também um avanço qualitativo. Especificamos nossa pesquisa através do contexto teológico confessional, expomos, resumidamente, os caminhos históricos trilhados pela educação superior teológica. Manifestamos alguns desafios encontrados pela prática docente teológica, propomos a superação do paradigma tradicional de ensino-aprendizagem e concluímos após a apresentação de fundamentos teóricos e normativos que colaboraram para alcançarmos o objetivo deste artigo que é viabilizar o aprimoramento da prática de ensino e aprendizagem no âmbito teológico confessional.

PALAVRAS-CHAVE: Educação superior.

1 | INTRODUÇÃO

Segundo o último Censo da Educação Superior, realizado em 2018 pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), em 2018, foram ofertados

37.962 cursos de graduação, e 45 cursos sequenciais em 2.537 instituições de educação superior (IES), nelas foram matriculados, exatamente, 8,45 milhões estudantes. Entre 2006 e 2018, a matrícula na educação superior aumentou 44,6%, com uma média anual de 3,8% de crescimento. Além disso, em 2016 o Instituto Federal divulgou indicadores de qualidade que consolidaram uma realidade de acedência na educação superior. Conforme, Renato Augusto dos Santos, coordenador-geral de Controle de qualidade da Educação Superior do INEP, “mais de 90% dos cursos estão com um desempenho acima da média considerando o conjunto de informações que foram utilizadas para o cálculo do Conceito Preliminar de Curso (CPC)”.

Baseando-se nessas estatísticas, aparentemente evidenciamos um avanço quantitativo e qualitativo na educação superior de nosso país. Consequentemente, entende-se que graus escolares antecedentes, cursos livres ou profissionalizantes, acompanharam o ritmo desse crescimento. Porém, no caso do curso de graduação teológica. De acordo com o sistema do Ministério da Educação (MEC), em 2016 existiam cadastradas no Brasil, 326 Instituições de Ensino Superior oferecendo o curso de bacharelado em teologia nas modalidades Presencial e Educação à Distância (EAD). Destacamos que apenas uma dessas instituições, mais precisamente o Centro Universitário Estácio, localizado em Santa Catarina, infelizmente, era a única entidade reconhecida legalmente que disponibilizava para seus alunos o curso de graduação em licenciatura teológica. Atualmente, quando realizamos a mesma pesquisa, evidenciamos que o número de licenciaturas em teologia aumentou com o acréscimo de mais duas IES, são elas: Centro Universitário Araguaia e Faculdade Adventista Paraense, todavia estão credenciados apenas 251 Bacharelados em teologia. Com isso, evidentemente, os profissionais que desejam formação docente em teologia, precisam recorrer, arbitrariamente, para a formação continuada nas práticas de ensino, isto é, cursos de pós-graduação *lato sensu* ou *stricto sensu*, porém, no Brasil, conforme dados de 2014, existiam apenas sete instituições com programas de mestrado e/ou doutorado voltados para a educação teológica, “entre os cursos *stricto sensu* recomendados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES”. (Parecer CNE/CES nº:60/2014. 9 p.31).

No entanto, sobrelevamos uma característica peculiar da ciência teológica. Conforme a resolução nº 241, de 1999, emitida pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) e Comissão de Educação Superior (CES) esta disciplina, quanto formação epistemológica, é caracterizada pela pluralidade de orientações, muito embora, originalmente, fosse constituída através da análise racional sobre os preceitos da fé, estando a princípio subordinada, apenas a uma única orientação religiosa, o catolicismo, episódios históricos, como; a reforma protestante e a separação entre igreja e estado, advento dos regimes republicanos e das monarquias constitucionais,

interferiram diretamente na composição desta ciência, a priori o efeito disto foi visto de imediato, por meio do surgimento das universidades protestantes. Contudo no Brasil, as instituições de ensino teológico, só passaram a serem reconhecidas pelo Estado, em 1999, com a emissão do já citado parecer nº 241 do CNE/CES. Com isso, as portas foram abertas em busca da oficialização estatal, porém, tal legalidade entrou em conflito com laicidade do estado, fato escusamente, já alertado na resolução:

“No Brasil, a tradição de currículos mínimos ou, mais recentemente, de diretrizes curriculares nacionais, associada à questão da validade dos diplomas de ensino superior para fins de exercício profissional pode interferir no pluralismo religioso. De fato, o estabelecimento de um currículo mínimo ou de diretrizes curriculares oficiais nacionais pode constituir uma ingerência do Estado em questões de fé e ferir o princípio da separação entre Igreja e Estado. Talvez, inclusive, seja esta a razão pela qual os cursos de Teologia não se generalizaram nas universidades brasileiras, mas se localizaram preferencialmente nos seminários.” (Parecer CNE/CES nº:241, 1999. p. 1).

Não obstante, sabemos que no Brasil existem inumeráveis escolas teológicas confessionais, instituições que são ligadas a diferentes confissões religiosas, com distintas orientações teológicas. Sendo assim, entendemos que a prática de ensino teológica não é uma exclusividade das instituições reconhecidas pelo MEC, e mesmo que considerássemos as escolas oficiais, de acordo com dados apresentados pelo Parecer CNE/CSE nº60/2014, na época em que foram formuladas as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para o curso de graduação em teologia, existiam 108 instituições credenciadas, destas apenas 88 instituições foram consideradas, dentre elas foram identificadas 73 matrizes curriculares: 32 católicas, 19 protestantes, 8 evangélicas, 6 pentecostais, 3 interconfessionais, 2 adventistas, 1 espírita, 1 umbandista, 1 messiânica.

Com isso, grifamos a importância acadêmica do objeto desta pesquisa e propomos através da análise de fundamentos teóricos, propor diretrizes outorgadas por especialistas da área de formação de professores que viabilizem o aprimoramento da prática de ensino e aprendizagem no âmbito teológico confessional. Muitos motivos foram impulsionadores para a escolha desse tema, porém, também direcionamos nossa inquietação para outra necessidade constatada pelos maus resultados do Brasil no Programa Internacional de Avaliações de Estudantes (PISA, sigla em inglês). A prova do PISA coordenada pela Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), foi aplicada no ano de 2018 em 79 países, sendo 37 deles membros da OCDE e 42 países/economias parceiras, incluindo o Brasil. Em que os resultados divulgados, posicionaram o país na 64^o e 67^o ^a colocações em ciências, na 55^o e 59^o em leitura e na 69^o e 72^o

posição em matemática. Assim sendo, entendemos que quantitativamente o ensino superior em termos gerais progrediu, porém quando filtramos os percentuais através dos indicadores que interpelam a eficácia do processo de ensino-aprendizagem, nos deparamos com uma enorme deformidade em todos os níveis da educação no Brasil. Conforme, Ricardo Falzetta gerente de conteúdo do Movimento Todos pela Educação, “É fundamental rever os cursos de formação inicial e continuada, de maneira que os docentes estejam realmente preparados para os desafios da sala de aula”. Conquanto, respeitamos as características que norteiam a produção de um artigo científico e preservamos a delimitação e objetividade, à vista disso, interpelamos sobre os paradigmas da prática de ensino e aprendizagem, que auxiliam na suplantação dos grandes desafios enfrentados pela docência teológica confessional, demarcada, principalmente, pelo padrão eclesialístico. Ressaltamos a impossibilidade de cingirmos todos os problemas ou desafios que envolvem a qualidade do ensino superior teológico, “tais como os aspectos políticos, econômicos, sociais, históricos e pedagógicos, foram selecionados aqueles que podem sofrer intervenção em níveis locais.” Souza (2012, p. 20).

2 I ADEQUAÇÕES EM DIFERENTES NÍVEIS

Iniciamos o desenvolvimento deste artigo, considerando outros percentuais divulgados pelo INEP, “em 2018, havia 384.474 docentes em exercício na educação superior no Brasil”. Nesta etapa de ensino em questão, percebemos que a maior contrariedade está na adequação da formação pedagógica, porém quando checamos os níveis que antecedem o ensino superior, constatamos precisamente um grau elevado de adequação disciplinar. Segundo as informações do Instituto Federal, existiam 2,2 milhões de professores atuando na educação básica no Brasil, desse montante, extraímos os 1.400.716 de professores que atuam no ensino fundamental:

“Do total de docentes que atuam nos anos iniciais do ensino fundamental, 78,5% têm nível superior completo (77,3% em grau acadêmico de licenciatura e 1,2% bacharelado), 6,3% estão cursando o ensino superior e 11,0% têm ensino médio normal/magistério.” Foram identificados ainda 4,3% com nível médio ou inferior.” (Censo 2018. p.4)

Com esses números coletados, fizemos uma comparação com o Indicador de Adequação da Formação Docente (IAFD), realizado em 2016. De acordo com o indicador, nos anos iniciais em questão, das disciplinas de língua estrangeira declaradas, apenas 41,2%, são ministradas por professores com formação mais adequada. Já nos anos finais do ensino fundamental foram contados 773,1 mil professores, nessa etapa, o pior resultado ocorre nas disciplinas de artes, onde

apenas 32% delas são ministradas por professores com formação mais adequada. Já no Ensino Médio foram contabilizados 519,6 mil professores, nesta fase de ensino, o péssimo resultado apontado pelo IAFD pertence às disciplinas de sociologia declaradas, onde apenas 25,8% são ministradas por professores com a formação mais adequada.

Com base nesses dados, sugerimos um questionamento proposto por Souza (2012, p. 21), “O ato de ensinar é algo complexo, por que muitos consideram que não necessitam de um repertório de conhecimentos específicos para fazê-lo?” De acordo com Censo de 2018, “os cursos de bacharelado continuam concentrando a maioria dos ingressantes da educação superior (58%), seguidos pelos cursos tecnológicos (20,9%) e de licenciatura (20,5%)”, no entanto, quando destacamos o percentual das licenciaturas, rememoramos que nos dias que correm apenas três IES oferecem formação docente na área teológica, por mais otimistas que sejamos, obrigatoriamente, presumimos que a maioria das faculdades teológicas no Brasil, estão ocupadas por “professores” bacharéis, ou seja, mesmo que considerássemos a ínfima quantidade de docentes com licenciatura ou formação continuada em outras áreas, devemos admitir essa preocupante adequação na formação docente no contexto educacional teológico. No entanto, este déficit não é particular das Instituições teológicas, nem tão pouco afeta apenas o campo da docência das IES:

“Esse descompromisso com a formação pedagógica é reforçado pelo sistema de gestão de Instituições de Ensino Superior – IES, tanto públicas quanto privadas. Ao indicarem para cargos de coordenação pedagógica bacharéis sem formação pedagógica, ou licenciados malformados, descaracterizam completamente a função daquele que deveria coordenar as ações de ensino-aprendizagem de curso. Verifica-se então, um imenso contingente de coordenadores pedagógicos que se tornam verdadeiros burocratas, que servem de mediadores de exigências burocráticas institucionais, e jamais promovem a reflexão coletiva sobre o curso.” (Souza, 2012, p.20)

Adequações deste tipo, fatalmente causam um enorme prejuízo ao processo de ensino-aprendizagem, contudo, ressaltamos, assim como Souza (2012, p.21), que o Ministério da Educação, cada vez mais, está exigindo que as IES estejam, devidamente, regulamentadas e amparadas pelas normativas nacionais da educação. Com isso, busca-se, obviamente, avanços na formação superior, entendemos que qualquer instituição de ensino, deve, no mínimo, impreterivelmente, articular ações e estratégias que promovam também melhorias na qualidade da formação pedagógica dos professores. No entanto, infelizmente, mesmo em IES sustentadas por todas diretrizes e normativas do MEC, ainda não atingimos resultados expressivos, imaginemos então, as instituições teológicas confessionais “não regulamentadas”, estamos destacando incontáveis escolas que viabilizam a formação em teologia

confessional, que estão ou são afastadas dos reparadores roteiros que conduzem para uma organização pedagógica eficaz.

3 I DESAFIO DA REGULAMENTAÇÃO

Baseando-se em todas estas informações, salientamos que a regulamentação, ou melhor, a busca pelo reconhecimento do estado, possivelmente é o primeiro e principal desafio das instituições de ensino teológico eclesial, pois, apesar da normatização produzir muitos benefícios, tanto para o aluno, quanto para o professor, possibilitando avanços na prática pedagógica, onde o docente pode expandir sua visão para um exercício do ensino teológico mais abrangente e holístico e o discente conseqüentemente, lucrar pelo direito da certificação penhorada pelo MEC e a vantagem de prosseguir sua caminhada acadêmica em busca de uma especialização, mestrado e doutorado. Todavia, esse assunto provoca muita discussão entre as Instituições Teológicas, porque existem posições antagônicas, quanto a interferência do Estado sobre os assuntos relacionados a fé e a confissão doutrinária de cada instituição. Enquanto alguns zelam piedosamente pela manutenção legítima de suas convicções, buscando endossar a tradição, onde a principal função de um curso teológico é formar pastores, ou no mínimo, obreiros aptos para o serviço ministerial eclesial. Conforme Gomes (2013. p.148) cita o texto de Sidney de Moraes Sanches:

(...) Tradicionalmente, a educação teológica no Brasil foi direcionada para a formação de pastores que não somente lideravam igrejas como também as instâncias eclesiais, as denominações, onde os destinos das igrejas eram decididos. Estas lideranças serviam ao empreendimento missionário protestante mundial de preparar pastores para as igrejas nos campos de missão, e por isso mesmo, sem a mínima reflexão sobre a vida e o das igrejas em seu contexto. (SANCHES. 2009, p.5)

Outros entendem que a autonomia acadêmica de cada instituição é assegurada constitucionalmente, portanto não haveria motivos para um total afastamento do estado, tais apreciadores desta opinião entendem que essa troca de interesses, efetivamente é capaz de produzir mais vantagens, do que desvantagens, afinal, já citamos que o próprio Conselho Nacional de Educação protegeu e reconheceu os cursos livres em teológica através da resolução nº 241, de 1999:

"Em termos da autonomia acadêmica que a constituição assegura, não pode o Estado impedir ou cercear a criação destes cursos. Por outro lado, devemos reconhecer que, em não se tratando de uma profissão regulamentada não há, de fato, nenhuma necessidade de estabelecer diretrizes curriculares que uniformizem o ensino desta área de conhecimento. Pode o Estado portanto, evitando a

regulamentação do conteúdo do ensino, respeitar plenamente os princípios da liberdade religiosa e da separação entre Igreja e Estado, permitindo a diversidade de orientações.”

Essa concessão foi primordial para o “curso livre” de bacharelado em teologia que passou a ser reconhecido como curso superior, contudo, em 2004, outra resolução do MEC contribuiu amplamente para o crescimento quantitativo através da grande busca pela educação teológica no Brasil. Fato que tranquilizou muitos “conservadores” e satisfez muitos dos “progressistas”, uma vez que, o Parecer CNE/CES 0063/2004, viabilizou a convalidação dos diplomas dos cursos livres em teologia, ou seja, alunos que concluíram o bacharelado teológico, mesmo em instituições confessionais não oficiais, poderiam solicitar a autenticação junto ao MEC, respeitando, incontestadamente alguns critérios básicos, como; a comprovação do certificado do ensino médio, o ingresso no curso através de um processo seletivo, cumprindo a duração de, pelo menos, 1.600 horas, a comprovação da conclusão do curso e apresentação do conteúdo pragmático das disciplinas a serem aproveitadas. Com isso, a autonomia acadêmica teológica foi ratificada, possibilitando que Instituições entendidas por confessionais, assegurassem o direito ao reconhecimento junto ao MEC.

4 | O DESAFIO DO PARADIGMA TRADICIONAL

Retornamos ao contexto conflituoso, em 4 de Maio de 2006, quando a Fundação Mokiti Okana solicitou ao Ministério da Educação o credenciamento da Faculdade Messiânica, a ser instalada na cidade de São Paulo, pedindo a autorização para o oferecimento do curso de bacharelado em teologia. Em 2008, o Parecer CNE/CES nº 101/2008, analisou o pedido da fundação, e o conselheiro/relator Milton Linhares, votou favorável ao credenciamento da Faculdade Messiânica, todavia a conselheira Maria Ancona-Lopez pediu “vistas” e questionou a pertinência do Conselho Nacional de Educação credenciar uma faculdade a partir de um curso de teologia. Segundo a conselheira, mesmo que, até aquele ano, ainda não haviam estabelecidas as diretrizes curriculares nacionais para os cursos de Teologia, algumas comissões de especialistas do INEP já faziam referências sobre à necessidade desses cursos assumirem um caráter mais acadêmico.

Segundo informações constantes do *site* do INEP, Portal SiedSup, há 96 cursos superiores de Teologia autorizados ou reconhecidos pelo MEC no País, sendo 3 deles na modalidade a distância. Estes cursos contemplam diversas denominações religiosas: católica, luterana, batista, metodista, evangélica, adventista, umbandista, presbiteriana e espírita.

(Maria Ancona-Lopez Parecer CNE/CES nº 101/2008. p. 7)

Maria A. Lopez pesquisou a base curricular de 14 cursos superiores de teologia já autorizados pelo MEC, com isso foi possível identificar a existência de seis eixos dos quais as disciplinas se distribuem: 1. Teologia, 2. História da religião, 3. Ética e filosofia, 4. Antropologia, sociologia e psicologia da religião, 5. Metodologia científica e do trabalho científico, 6. Línguas. No entanto, verificou-se uma relevante incoerência ou desequilíbrio na elaboração dos currículos, pois a distribuição das disciplinas, na grande maioria das vezes privilegiava os “temas relacionados à denominação religiosa específica da IES”. Após constatar tanta irregularidade entre as instituições”, a conselheira sublinha:

Acrescento, no entanto, a recomendação à IES para que, na concretização do referido curso e das disciplinas, desenvolva no aluno uma visão epistemológica e histórica abrangente, capacitando-o a pensar criticamente o universo da Teologia a partir de diferentes perspectivas filosóficas e a abordá-lo de forma metodologicamente adequada e condizente com os avanços científicos.(Parecer CNE/CES nº 101/2008. p. 11)

Essa consideração culminou na elaboração do Parecer CNE/CES nº 118/2009, onde a própria conselheira, Maria A. Lopez, torna-se relatora e afirma categoricamente que a exclusão da análise da matriz curricular favorece as instituições teológicas, deixando-as com ampla autonomia ou liberdade na elaboração de seus currículos, propiciando a indomável criação e aprovação de cursos de teologia, “com caráter, exclusivamente confessional”. Por consequência disso, alguns desses cursos não possuem características acadêmicas, não respeitando a diversidade da própria ciência teológica e desconsideram a “universalidade de conhecimento própria do ensino superior”. A relatora entende que como graduação, os cursos de teologia, devem acatar o Parecer CNE/CES nº 776/97 que reitera a necessidade de “incentivar uma sólida formação geral necessária para que o futuro graduado possa vir a superar os desafios de renovadas condições de produto de conhecimento.” Dessa forma, a conselheira, reafirma a importância da ruptura com o paradigma tradicional de ensino, pois um curso de teologia deve garantir o acesso à diversidade e à complexidade das teologias, nas mais diferentes culturas e momentos históricos, desenvolver uma flexibilidade curricular, possibilitando a interação com áreas afins, ou seja, estudos interdisciplinares, considerando, “conhecimentos da ciências humanas e sociais, da filosofia, da história, da antropologia, da sociologia, da psicologia, da biologia entre outras”. Disciplinas como essas, evidentemente não objetivam afirmar ou negar a veracidade das concepções teológicas, mas estudam os modos como elas surgem, se manifestam e como atuam “nas diferentes dimensões da vida”.

Com base nos argumentos da relatora, o CNE/CES nº 118/2009, estabeleceu que a partir do referido documento, qualquer instituição de ensino teológico, que visa

credenciar seu curso de bacharelado como nível superior, precisar obrigatoriamente fixar sistematicamente seu currículo respeitando os seguintes eixos:

1. Eixo filosófico – que contemple disciplinas que permitam avaliar as linhas de pensamento subjacentes às teologias, conhecer as suas bases epistemológicas e desenvolver o respeito à ética;
2. eixo metodológico – que garanta a apropriação de métodos e estratégias de produção do conhecimento científico na área das ciências humanas;
3. eixo histórico – que garanta a compreensão dos contextos culturais e históricos;
4. eixo sócio-político – que contemple análises sociológicas, econômicas e políticas e seus efeitos nas relações institucionais e internacionais;
5. eixo linguístico – que possibilite a leitura e a interpretação dos textos que compõem o saber específico de cada teologia e o domínio de procedimentos da hermenêutica;
6. eixo interdisciplinar – que estabeleça diálogo com áreas de interface, como a psicologia, a antropologia, o direito, a biologia e outras áreas científicas.

Preservando a delimitação e objetividade deste artigo, ressaltamos a importância do Parecer 118/2009. Acreditamos que as discussões apresentadas por este documento, abriram o caminho para conquistarmos a instituição das Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos em teologia. A resolução nº 4, de 16 de setembro de 2016, do MEC, passou a exigir através de seus artigos, que as instituições teológicas deveriam observar e normatizar; o projeto pedagógico, a matriz curricular, as linhas de formação, as articulações do processo de ensino-aprendizagem, os processos de atualizações, a carga horária total, os trabalhos de conclusão de curso, as competências gerais e específicas, acompanhamentos e avaliações, as atividades complementares, dentre outros.(Art. 2º). Destacamos também o Artigo nº 7, que estipula que os conteúdos curriculares do curso de graduação em teologia deverão obedecer a quatro eixos temáticos: 1. Formação fundamental, 2. Formação Interdisciplinar, 3. Eixo de formação teórico-prática e 4. Eixo de formação complementar. Sabemos que essas normativas, ainda geram fervorosas discussões, não pretendemos aqui, promover uma reconciliação entre as opiniões antagônicas.

Contudo, sabemos que estas diretrizes curriculares concebidas no Parecer

CNE/CSE nº 60/2014, potencializaram avanços, tanto para o Ensino Superior Teológico, quanto para o Ensino Teológico Confessional, pois tais normativas, além de postularem uma padronização e regularidades das instituições, ao contrário do que muitos pensam, promovem atualizações e dinamismo na prática de ensino e aprendizagem. Conforme, Behrens (1999. p.383), os paradigmas conservadores ou tradicionais, precisam definitivamente ser superados, pois os mesmos estão, diretamente influenciados pelo paradigma da ciência “newtoniana-cartesiana”, onde a ação docente “apresenta-se fragmentada e assentada na memorização, na cópia e preocupada apenas com a reprodução de conhecimento, além disso, desconsideram toda riqueza e dinamismo da realidade contextual moderna. Segundo o teórico, o final do século XX caracteriza-se pelo advento da “sociedade do conhecimento, da revolução da informação e da exigência da produção de conhecimento”, por consequência disso, professores de todas as áreas de conhecimento precisam repensar “seus papéis e funções na sociedade”. Com isso, reforçamos e entendemos que, mesmo os docentes de instituições confessionais, precisam amodernarem suas ações, apropriando-se do “papel fundamental de articulador e mediador entre o conhecimento elaborado e o conhecimento a ser produzido”. Indiscutivelmente, o desafio do professor de teologia confessional é enorme, no entanto, admitimos sua superação, pois a própria evolução cultural, social e história, impulsiona as inovações das estratégias educacionais. Entendemos que mesmo embutidos em um contexto confessionalmente eclesialístico, os docentes dessas instituições, precisam encontrar o equilíbrio entre as concepções doutrinárias e particulares de cada instituição, não esquecendo de sua responsabilidade de possibilitar que seus alunos obtenham uma visão holística madura e interdisciplinar do ensino teológico.

Certamente, alguns teólogos mais conservadores questionam, e até desconsideram tais “influências externas”, contudo historicamente e teoricamente a teologia é entendida por seu dinamismo e multiformidade cultural, no entanto, o que estamos propondo é algo já defendido por alguns estudiosos da área, por exemplo; conforme Zabatiero (2011. p.16) até mesmo a “teologia acadêmica” até o presente momento, não conseguiu se desvincular de um paradigma tradicional segmentador, subordinado apenas a uma divisão disciplinar. Segundo o teólogo, interpretando Friedrich Schleiermacher, as teorias acadêmicas pareciam promissoras, no entanto “se aproximaram demais do sol e estão derretendo.” Desse modo entendemos que não adianta nada encontrarmos parâmetros que viabilizem o aprimoramento da prática de ensino se ficarmos inertes.

Interdisciplinaridade, multidisciplinaridade, transdisciplinaridade. São palavras fortes, que indicam o esgotamento de um paradigma curricular e epistêmico e propõe um novo. Na prática o paradigma disciplinar ainda é predominante e as tentativas de implantar a inter-

multi-transdisciplinaridade ou se tornam apêndices grotescos ou simplesmente não passam de conversa ineficaz. Em três décadas de trabalho como professor em faculdades de teologia tenho percebido o quão forte é o paradigma disciplinar, ao ponto de várias tentativas de alteração terem sido, simplesmente, suprimidas da história. Como sou teimoso, porém quero insistir na mudança. Não mudar apenas por mudar, mas mudar por que a teologia é, em si mesma, multidisciplinar. (Zabatiero, p.16)

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo, neste artigo apresentamos alguns passos da Educação Superior no Brasil, mais especificamente; as Instituições de Ensino Superior Teológico, sejam elas confessionais ou não, vimos alguns dados alarmantes que intensificam a diligência em busca de novas estratégias, adequações e aprimoramentos para a prática de ensino-aprendizagem no âmbito da ciência teológica, entendemos que as diretrizes do Conselho Nacional de Educação são ferramentas essenciais para a conquista de resultados mais positivos e significativos. Destacamos que instituições, docentes e discentes, que compartilham dos interesses teológicos, precisam obrigatoriamente, unirem forças para enfrentar os enormes desafios particulares dessa área. Realçamos a importância acadêmica desta pesquisa e entendemos que o paradigma tradicional de ensino precisa ser superado, admitimos, que “não é mais possível fazer teologia criativa, inovadora, dentro do paradigma disciplinar.” (Zabatiero, p.16)

REFERÊNCIAS

BATISTA, Eraldo L; SILVA, Semíramis C; SOUZA, Tatiana N. de. “Desafios e perspectivas das ciências humanas na atuação e na formação docente” Jundiá. Paco Editorial,2012.

BRASIL. Ministério da Educação. “Parecer Conselho Nacional de Educação, Câmara de Educação Superior nº 241/1999, nº 296/1999, nº 63/2004, nº 203/2004, nº 287/2004, nº 429/2005, nº 101/2008, nº 118/2009, nº 51/2010, nº 60/2014, nº 4/2016. Disponíveis em: <<http://portal.mec.gov.br/observatorio-da-educacao/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/12877-cursos-de-teologia>> Acesso em: 15 de Janeiro de 2018.

BRASIL. Ministério da Educação; INEP. “Censo da Educação Superior 2016”. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/artigo/-/asset_publisher/B4AQV9zFY7Bv/content/mec-e-inep-divulgam-dados-do-censo-da-educacao-superior-2016/21206> Acesso em: 10 de Fevereiro de 2018.

BRASIL. Ministério da Educação; INEP. “Censo Escolar da Educação Básica 2016”. Disponível em:< http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/notas_estatisticas/2017/notas_estatisticas_censo_escolar_da_educacao_basica_2016.pdf>. Acesso em: 10 de Fevereiro de 2018.

BRASIL. Ministério da Educação; INEP. “Censo Escolar da Educação Básica 2018”. Disponível em:< http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/notas_estatisticas/2018/notas_estatisticas_censo_escolar_2018.pdf>. Acesso em: 05 de Maio de 2020.

BRASIL. Ministério da Educação; INEP. “PISA 2018”. Disponível em:< http://download.inep.gov.br/acoes_internacionais/pisa/documentos/2019/relatorio_PISA_2018_preliminar.pdf>. Acesso em: 05 de Maio de 2020.

BRASIL. Senado Federal. Secretaria especial de editoração e publicações subsecretaria de edições técnicas. “Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acesso em: 25 de Janeiro de 2018.

CARDOSO, Samuel da S. “Uma teologia para chamar de nossa”. São Paulo, Editora Reflexão, 2015. (p.9-18)

GOMES, José Ozean. “Educação teológica no pentecostalismo brasileiro”: política eclesial da Assembleia de Deus brasileira com respeito à educação teológica formal (1943-1983). São Paulo, Fonte Editorial, 2013.

MORENO, Ana Carolina. “Brasil cai em ranking mundial de educação em ciências, leitura e matemática.” São Paulo. Portal G1 Notícias, 2016. Disponível em:< <https://g1.globo.com/educacao/noticia/brasil-cai-em-ranking-mundial-de-educacao-em-ciencias-leitura-e-matematica.ghtml>>. Acesso em: 25 de Fevereiro de 2018.

SANCHES, Regina F. “Tentação da Educação Teológica no Brasil”. Belo Horizonte. Revista Ultimato. 2011. Disponível em:<<http://www.ultimato.com.br/conteudo/tentacoes-da-educacao-teologica-no-brasil>>. Acesso em: Acesso em: 13 de Fevereiro de 2018.

SOUZA, Tatiana N. “Formação do professor universitário: desafios para a melhoria da qualidade das práticas de ensino”. Jundiaí, Paco Editorial, 2012. (p.19-35)

ZABATIERO, Julio. “Para um método teológico. 1ª Edição. São Paulo. Fonte Editorial, Faculdade Unida, 2011.

CAPÍTULO 9

PARALELO ENTRE O PENSAMENTO DE YVES CONGAR E OS DOCUMENTOS DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA EM MEDELLIN: SUA RELAÇÃO COM A *LUMEN GENTIUM* E *GAUDIUM ET SPES* DO CONCÍLIO VATICANO II

Data de aceite: 27/10/2020

Data de submissão: 03/08/2020

Eclesiologia.

Ailton Bento Araruna

Centro Universitário Rainha do Sertão
Quixadá-Ceará

<http://lattes.cnpq.br/0008917379173889>

Edilberto Cavalcante Reis

Faculdade de Educação, Ciências e Letras do
Sertão Central
Quixadá-Ceará

<http://lattes.cnpq.br/1202940746882108>

RESUMO: Yves Congar foi um eclesiólogo que influenciou a teologia no século XX, defendendo uma reforma na Igreja. Dentre os vários temas por ele abordados, há uma equivalência com os documentos conclusivos da Conferência de Medellín. Sabendo que esta se propôs a pôr em prática as ideias do Concílio Vaticano II, também se nota uma semelhança entre com os documentos conciliares: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, influenciados pelo pensamento congariano. Quais são as semelhanças entre Congar e Medellín? O que há de novidade entre o eclesiólogo que clama “A Igreja Pobre” e o episcopado latino-americano que clama por uma “Igreja para os pobres”? Nota-se a ação das duas mãos do Pai (o Filho e os Espírito Santo) sempre presentes na vida da Igreja, composta de clérigos e leigos, onde cada um exerce o seu ministério neste Corpo de Cristo.

PALAVRAS-CHAVE: Medellín. Congar.

THE PARALLEL BETWEEN THE THOUGHT OF YVES CONGAR AND THE DOCUMENTS OF THE LATIN AMERICAN CONFERENCE OF BISHOPS IN MEDELLIN: THE TIES WITH *LUMEN GENTIUM* AND *GAUDIUM ET SPES* OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

ABSTRACT: Yves Congar was an ecclesiologist that influenced the Theology in the 20th century, defending a reform in the Church. Amongst the various themes considered by him there is an equivalence with the documents of the conclusions of the Conference of Medellín. As this meeting in Medellín commit itself to put into practice the ideas of the Second Vatican Council, there is a resemblance with the conciliar documents *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes*, which were influenced at the time by Congar’s thought. What is the likeness between Congar and Medellín? What is the newness between the ecclesiologist who calls for a “Poor Church” and the episcopate who calls for a “Church for the Poor”? Clearly it is an action of the two hands of the Father (the Son and the Holy Spirit) always present in the life of the Church, made of clergy and lay faithful, where everyone ministers according to its own in this Body of Christ.

KEYWORDS: Medellín. Congar. Ecclesiology.

1 | A CHAVE DE COMPREENSÃO DO PENSAMENTO DE YVES CONGAR

1.1 Pneumatologia cristológica e Cristologia pneumatológica

Yves Marie Joseph Congar (1904-1995) foi um dominicano e Cardeal francês. Teve um grande papel durante o Concílio Vaticano II, principalmente sobre a eclesiologia e o ecumenismo. Contudo, seu pensamento não se fixa tão somente nestes aspectos, mas dilata e procura outros horizontes.

Se tratando de Congar, é impossível abordar a Cristologia e a Pneumatologia separadamente. Sendo um leitor da teologia ortodoxa, seus escritos são traçados à luz do Espírito Santo, o Senhor que dá a vida. Esses são dois pontos interdependentes. Não se pode refletir sobre a vida, a ação e a ressurreição de Cristo sem ser *no* e *pelo* Espírito. Da mesma forma, não se pode ponderar sobre a ação do Espírito separada da função de Cristo. Uma pneumatologia autêntica deve ser também cristológica, isto é, não deve afastar a ação do Espírito da obra de Cristo, visto que a atualização na vida da Igreja se dá pela ação dos dois (CONGAR, 1991, p. 602). Desta maneira também fez o Concílio Vaticano II, associando a cristologia (Bíblia) à pneumatologia. Na *kenosis*, Cristo recebeu o Espírito; foi santificado e guiado por ele. Na ressurreição, está “sentado à direita de Deus”, pode, como homem inclusive, dar o Espírito (CONGAR, 1991, p. 188).

Nosso autor traz a novidade sobre a autonomia progressiva da noção de espírito como pessoa (fala, caminha, exorta, aflige-se, chora, alegra-se, consola). Às vezes, o Espírito está a falar com Deus. Congar defende o fato de que o Espírito está realmente entre nós e deixa, em cada um, os sinais dessa presença e ação. O Espírito também tem uma relação íntima com a Igreja. Sobre ela distribui os seus dons, como deseja. Dessa maneira, a constrói. A partir dessa presença do Espírito na Igreja, nosso autor elabora toda uma teologia eclesial.

No Espírito Santo, Congar entende a fundamentação teológica para uma real Igreja de Comunhão, comunhão esta semelhante àquela *trinitária*. Como bem descreve Tertuliano, “[...] ali onde estão os Três, Pai, Filho e Espírito Santo, ali também encontra-se a Igreja, que é o corpo dos Três” (CONGAR, 1991, p. 207).

Em seu estudo sobre a vida externa da Igreja, nosso autor vincula-a com a Encarnação. Por meio desta relação, destaca a visibilidade da Igreja e torna possível uma teologia da vida da Igreja no mundo. Pela linguagem concreta, sugestionada na vida, há o dinamismo eclesial. Isto é, a Igreja se assemelha a um ser vivo que só se conhece vivendo e só toma consciência explícita da sua própria lei e das suas possibilidades exercendo-as. Mas também ela vive um perpétuo paradoxo, pois, como membro deste mundo, procura viver com suas regras, na realidade terrena, estabilizando a sua existência histórica. Por outro lado, não deixa desaparecer sua espiritualidade na realidade mistérica que agita o mundo. Esse antagonismo

é percebido desde a origem da Igreja, pois a “lei da encarnação que rege a obra da divinização do homem (...) [prossequindo] toda a Igreja (da terra) esta lógica da Encarnação: sensível e humana do princípio ao fim, divina totalmente, teândrica como Cristo” (CONGAR, 1937, p. 86).

Congar analisa as mudanças na Igreja pelo caráter tradicional e reformador. No polo tradicional, se encontra o imutável, o que foi transmitido de forma irrevogável, dado pelo próprio Deus, e mantém-se fielmente. Ou seja, por serem santos, não carecem de reforma a Palavra, os sacramentos e a autoridade apostólica. Por sua vez, o polo reformável, abrange a vida da comunidade que, mesmo sendo santa, está junto àquilo que se opõe ao Reino. Tem, pois, que se manter a vigilância no caminho, procurando sempre o desenvolvimento da conversão. Em outras palavras, cabem às instituições, a vida nelas objetivada temporalmente, a administração, os usos e tradições eclesíasticas (COUTO, 2004, p. 170).

Temos dois termos necessários à correta vivência eclesial no mundo, permanecendo o que é tradicional e aperfeiçoando o que é reformável. Esses dois termos não são opostos, mas complementares na vida da Igreja. Assim, Congar descreve que a Tradição corresponde à maturação harmoniosa do que é transmitido. Por sua vez, a Reforma é uma nova etapa de purificação em meio à impureza do mundo. Tem um caráter “refontalizante” para a Tradição, permanecendo sempre fiel ao que recebeu e transmitindo fielmente o objeto que foi recebido. A eclesiologia congariana é uma permanente Reforma da Igreja – *Ecclesia semper reformanda* –, na Tradição.

Para Congar, a expressão “Povo de Deus” deve estar ao lado da expressão “Corpo de Cristo”, pois não se pode tornar Povo de Deus se não se tornando Corpo de Cristo, membros do Corpo do Filho muito-amado. A esse povo todos são convidados não apenas a se aglomerarem, mas para colocar em prática os dons que Deus lhes deu. Cada membro deste povo desempenha, exerce, um serviço (ministério) para o qual foi chamado. Dessa maneira, entende-se melhor o que Yves Congar descreve sobre as relações internas na Igreja, entre os membros (clero/leigos) nas funções que realizam.

O dominicano, com a teologia do laicato, pretendia uma mudança radical da estrutura pastoral. Mudança esta, já presente em pequenas localidades da sociedade. A Ação Católica era a prova desta necessidade e, também, do seu sucesso. A teologia do laicato proporcionou uma nova ótica eclesial, uma Igreja que é, antes de tudo, “O povo de Deus” e Corpo Místico de Cristo. Os leigos são convidados por seus bispos a participarem do apostolado hierárquico. Neste contexto, observa-se o crescimento da consciência de anunciar Cristo ao mundo e de cooperar na sua obra, através da Igreja (CONGAR, 1965, p. 2).

Este tema é de íntima importância para o teólogo dominicano. O ecumenismo

no pensamento de Congar se entrelaça em três vias: unidade, catolicidade e reforma. A unidade da Igreja é firmada no Deus Triuno, isto é, na própria unidade da Santíssima Trindade. A Igreja é uma com a unidade da Trindade, e esta unidade da Igreja não é reduzida caso um de seus membros venha a deixá-la. A catolicidade se estende à “universalidade dinâmica da unidade [da Igreja], à capacidade que têm os seus princípios de unidade em assimilar e reunir n’Ele todo o valor da humanidade” (CONGAR, 1937, p. 117). Para Congar, somente uma Igreja que se reforma constantemente está capacitada a viver o ecumenismo. O próprio ecumenismo congariano necessita de um movimento de reforma individual e comunitária.

2 I OS PONTOS PRINCIPAIS DA LUMEN GENTIUM GAUDIUM ET SPES

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium* descreve a Igreja como sacramento da Trindade. Em seus parágrafos, afirma que a Igreja se origina na Trindade, se estrutura à sua imagem e, com a força do Espírito Santo, caminha para a perfeição trinitária (LOPES, 2011, p. 29). Por apropriação, percebe-se que o Pai é o autor da Igreja e a sua realização é trinitária. Se realiza no Filho e é vivificada pelo Espírito Santo (CONGAR, 1958, p. 258). Se, por um lado, o mistério da comunicação e comunhão da vida em Deus chama-se Santíssima Trindade, por outro, o mistério da comunicação da vida divina à humanidade chama-se Santa Igreja. Yves Congar trata desse assunto primeiramente no seu trabalho intitulado *Le Mystère du Temple*. Se debruça sobre a visão da Igreja do antigo Israel sob o título de “Ecclesia ab Abel”, a mesma expressão usada posteriormente pelo Concílio. A Igreja é movida pela dupla missão do Filho e do Espírito Santo, tem sua fonte na vida da Santíssima Trindade, onde tudo é dependente.

É congariana a distinção entre as expressões “Corpo de Cristo” e “Povo de Deus”, conforme a realidade abordada. Dois pontos primordiais assinalam a relação entre o Espírito Santo e a Igreja: o fundamento de unidade e o fundamento operante da Igreja como corpo místico. A expressão “Corpo de Cristo” vem, usualmente, justificada pela ação do Espírito de Cristo. Assim também reforça a *Lumen gentium* no parágrafo quatro ao citar São Cipriano: “a Igreja é um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. Yves Congar se preocupa em apresentar uma eclesiologia pneumatológica (Igreja como comunhão) onde as Igrejas locais reflitam a sua realidade própria, uma estrutura que corresponda ao meio na qual está inserida sem descartar a importância da colegialidade. Esta é mais perceptível a partir das estruturas próprias de cada Igreja local, uma colegialidade de unidade e não de unicidade, em sintonia com a *Lumen gentium* na elaboração de uma eclesiologia de comunhão.

Alcançamos a compreensão de que a natureza da vida cristã é participar do

tríplice múnus de Cristo, de forma que a missão eclesial é uma corresponsabilidade do laicato, vista a natureza teológica dos leigos como membros do Corpo de Cristo e do Povo de Deus. Essa missão pode ser percebida em dois âmbitos: universal (refere-se ao conjunto dos membros da Igreja, enquanto sua missão salvífica reside na pessoa de Jesus Cristo, Sacerdote, Profeta e Rei) e particular (cada membro da Igreja – Hierarquia, Religiosos e Leigos – exerce o tríplice múnus a partir de sua condição como Igreja e de seu modo de vida eclesial).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* apresenta uma certa continuidade em relação à Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Há um ponto que não pode passar despercebido: uma “Igreja dos Pobres”. Caminhando na mesma direção que Congar com o seu artigo “A Igreja Pobre”, indica que Deus escolhe seu povo não por merecimento, pois o povo escolhido não tem nada, não é nada para o mundo, Ele o escolhe por livre decisão de sua vontade. Com a expressão “Igreja Pobre”, Congar que mostrar aos marginalizados pela sociedade que são os preferidos por Jesus Cristo.

Medellin, sem sair do eixo do concílio (teocêntrico e cristológico), a traz um antropocentrismo à luz das ações de Jesus Cristo. Assim como defende Yves Congar na sua Eclesiologia cristo-pneumatológica, a *Gaudium et Spes* (n. 3) confirma que “a Igreja [...] guiada pelo Espírito Santo, pretende somente uma coisa: continuar a obra do próprio Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para servir e não para ser servido”.

3 I A TEOLOGIA CONGARIANA NOS DOCUMENTOS DE MEDELLIN

Curioso ou contraditório, nenhum documento de Medellin encontra correspondência no decreto do concílio sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*). No entanto, isso não equivale dizer que o espírito ecumênico e suas orientações não tenham estado presentes na conferência. Dentre todas as conferências gerais do episcopado Latino-americano e caribenho, foi em Medellin que os cristãos não católicos participaram em maior número: onze. Ao passo que estiveram oito em Aparecida. Essa mesma essência, encontramos no documento de Catequese, Liturgia, Promoção Humana, de Paz. São convidadas as diversas confissões e comunidades cristãs e não-cristãs a colaborarem nesta fundamental tarefa destes tempos. É um convite a todos.

Medellín, em seus documentos, utiliza de forma implícita a expressão Igreja como sacramento universal de salvação, orientada à outra expressão: mistério de comunhão. O teólogo dominicano presta grande colaboração na Conferência de Medellin. Vale ressaltar que este evento eclesial compreende a ação pastoral do Povo de Deus, objetivando “levar o homem todo e todos os homens à plena

comunhão de vida com Deus, na comunhão visível da Igreja” (Medellin, 5,9).

Outro ponto que, em Medellin, merece destaque é a questão dos carismas-ministérios. Isto irá sugerir a temática do laicato, que a *Lumen Gentium* trata com certo esmero. Em sintonia com a constituição conciliar, a conferência põe em evidência a unidade da missão e a diversidade de ministérios para realizar a comum missão.

Com o Documento Movimentos Leigos, Medellin buscou respostas às questões dos leigos na América Latina. Não deixa passar despercebido a transformação no *modus vivendi* dos fiéis frente à modernização da sociedade. Propõe, ainda, novas atividades e funções sociais, onde a Igreja precisa impor-se como presença eficaz para a continuidade da sua missão no mundo. A conferência chama a atenção dos integrantes dos Movimentos de Leigos para que ocupem postos e cargos nesse meio de transformação que é a sociedade.

Os leigos são convocados a exercerem funções temporais e ordená-las segundo Deus, conforme recorda *Lumen Gentium* (n. 31). Isso remete a sua relação com o Mistério da Trindade por meio da igreja, pois o leigo não é lançado no mundo permanecendo separado da Igreja e de Deus. O desenvolvimento das realidades terrestres tende a uma visão escatológica.

A fidelidade aos documentos do Concílio Vaticano II é perceptível nos documentos da Conferência de Medellin, principalmente ao se tratar da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Todos os documentos da conferência devem ser lidos à luz da pastoralidade, onde percorre o agir pastoral desde os bispos até os leigos.

A Pneumatologia, em Medellin, foi fortemente marcada pela ação em favor dos pobres, buscando uma imitação dos gestos e ações de Jesus Cristo pela força do Espírito Santo, pensamento semelhante a pneumatologia de Yves Congar. Configura-se em um estímulo a que todos os cristãos percorram o mesmo caminho de Jesus Cristo.

Sob o modelo de vida deixado por Jesus, a espiritualidade cristã é orientada e tem a certeza de permanecer na prática do Reino de Deus, na obediência ao Pai. Assim, afasta qualquer tentativa de realizar uma espiritualidade distante da realidade cotidiana e suas necessidades intrínsecas. Tem-se, pois, uma Pneumatologia lida segundo a realidade dos pobres, grupo este que, assim como Jesus Cristo o fez, deve ser acolhido e ter seus direitos preservados, em vista da justiça e da dignidade humana.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Yves Congar nunca esteve presente em nenhuma reunião do episcopado Latino-Americano. Como pode, então, sua teologia estar contida nos documentos

do CELAM?

Congar não era um teólogo fora de seu tempo e de seu espaço, mas também não se prendia a eles. Por estar inserido no contexto eclesiológico vigente, falou de uma teologia encarnada na história do Povo de Deus, denunciando as falsas reformas e defendendo as verdadeiras tradições.

Mostrando a Igreja nessa relação divina e humana (assim como sua cabeça – Jesus Cristo), recordou a ação de Jesus Cristo no e pelo Espírito. Sendo além de seu tempo, escreveu tratados de conteúdo ainda novo para a hodiernidade. Possibilitou a discussão sobre a Igreja em Comunhão na união trinitária, uma Igreja que é aberta à reforma sobre o que é temporal.

A Igreja será ainda mais vivencial ao ser entendida como Corpo de Cristo e Povo de Deus, onde há um só povo (unidade), mas vários ministérios – ordenados e leigos – numa mesma Igreja (diversidade) ecumênica. Tais ideias são perceptíveis nas conclusões de Medellin.

Não se pretende elencar uma influência direta dos escritos de Yves Congar sobre Medellin, mas um indicar um caminho percorrido neste sentido. Temos tal evidência ao permitir-se a concepção dos documentos do Concílio como um elo entre Congar, como um grande influenciador das ideias conciliares, e o Concílio, como objeto ainda a ser atualizado no contexto latino-americano.

REFERÊNCIAS

CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*. Sección de Teología y Filosofía. Barcelona. Editorial Herder. 1991.

_____. *Chrétiens désunis*. Principes d'un «oecuménisme» catholique. Paris: Editorial Herder. 1937.

_____. *Jésus-Christ*, notre médiateur et notre Seigneur. Paris: Editorial Herder. 1965.

CONGAR, Yves. *Le Mystère du Temple ou l'Economie de Présence de Dieu à sa créature de la Cène à l'Apo-calypse*. Paris: Editorial Herder. 1958.

COUTO, A. S. *A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar*. *Didaskalia*, 34(2), 145-194, 2004.

DOCUMENTO DE MEDELLÍN. São Paulo: Paulus, 1980.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática sobre a Igreja, Lumen Gentium*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Atual, Gaudium Et Spes*. São Paulo: Paulus, 1998.

LOPES, Geraldo. *Lumen Gentium: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção revisar o Concílio)

CAPÍTULO 10

RELIGIÃO E LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO ESPAÇO PÚBLICO CONTEMPORÂNEO

Data de aceite: 27/10/2020

Data da submissão: 08/08/2020

Sérgio Murilo Rodrigues

UFMG

Universidade do Estado de Minas Gerais
(UEMG)

Belo Horizonte, Minas Gerais

<http://lattes.cnpq.br/3668852048153182>

RESUMO: No dia 7 de janeiro de 2015 o jornal satírico francês Charlie Hebdo sofreu um ataque terrorista que resultou na morte de doze pessoas. O motivo teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram para a defesa sem limites da liberdade de expressão da mídia. No entanto, outras vozes dissonantes também se lembraram da necessidade de uma reflexão ética sobre os limites da liberdade de expressão, pois ela pode ser ofensiva, discriminatória e intolerante. A proposta é refletir sobre esses limites com relação à difusão midiática das religiões no espaço público. O referencial teórico será a teoria de Habermas e a distinção que ele faz entre liberdade comunicativa e liberdade de expressão, bem como a relação entre autonomia privada e pública em uma sociedade democrática. Como distinguir a dimensão privada da dimensão pública de uma religião? Pessoas de outras comunidades religiosas ou pessoas não-crentes podem criticar publicamente uma crença religiosa sem serem intolerante? A liberdade de

expressão deve ter limites ou é uma liberdade absoluta? Esperamos chegar às respostas a essas perguntas ao final dessa reflexão.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Religião; Espaço público; Liberdade de expressão; Tolerância.

RELIGION AND FREEDOM OF EXPRESSION IN THE CONTEMPORARY PUBLIC SPACE

ABSTRACT: On January 7, 2015, the French satirical newspaper Charlie Hebdo suffered a terrorist attack that resulted in the death of twelve people. The reason would have been the publication of cartoons offensive to the Islamic religion. Immediately voices rose for the unlimited defense of media freedom of speech. However, other dissonant voices remembered the need for an ethical reflection on the limits of freedom of expression, as it can be offensive, discriminatory and intolerant. The proposal of this paper is to reflect on these limits in relation to the media diffusion of religions in the public space. The theoretical framework will be Habermas' theory and the distinction he makes between communicative freedom and freedom of expression, as well as the relationship between autonomy private and public autonomy in a democratic society. Can people from other religious communities or non-believers publicly criticize a religious belief without being intolerant? Should freedom of expression have limits or is it absolute freedom? We hope to arrive at the answers to these questions at the end of this reflection.

KEYWORDS: Habermas; Religion; Public place; Freedom of expression; Tolerance.

1 | INTRODUÇÃO

Até que ponto a intolerância religiosa se esconde por detrás do princípio democrático da *liberdade de expressão*? Será que as liberdades subjetivas garantem o direito das pessoas se manifestarem de forma ofensiva a determinadas religiões? Devemos estabelecer *limites* para a liberdade de expressão? Ou trata-se de uma liberdade absoluta, sem restrições? E como fazer isso sem criarmos formas institucionalizadas de censura prévia?

Essas questões ficaram ainda mais atuais depois do ataque de 7 de janeiro de 2015 ao jornal satírico francês *Charlie Hebdo* que resultou na morte de doze pessoas. O motivo para o ataque teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram em todo o mundo para a defesa irrestrita ao direito de liberdade de expressão. Mas passado o calor dos acontecimentos, outras vozes, desta vez, dissonantes, se levantaram para recordarem da necessidade de uma reflexão ética mais profunda sobre *os limites da liberdade de expressão*, principalmente quando essa *liberdade* atinge de forma contundente valores considerados sagrados por uma comunidade, transformando-se numa forma de *negação do outro*, e com isso gerando violência. E são justamente esses atos de violência que precisam ser analisados e criticados com atenção para que não voltem a ocorrer. Nesse sentido, não se trata, em hipótese nenhuma, de tentar justificar o atentado ao jornal francês ou de transferir a culpa pelo acontecimento às próprias vítimas. Trata-se de pensarmos os limites éticos e morais da liberdade de expressão e especificamente esses limites em relação à difusão de conteúdos religiosos no espaço público. O que é assunto *privado* de uma comunidade religiosa e o que é assunto *público*? Cidadãos não-crentes possuem o direito de desrespeitarem as crenças dos outros cidadãos crentes? Na realidade, embora estejamos aqui tratando de um caso concreto envolvendo a questão religiosa, a nossa reflexão pode abranger todos os debates públicos envolvendo *valores* morais, políticos e estéticos. E isso permitirá no futuro expandir essa pesquisa para o tema das *fake news* e o seu uso político-eleitoral. O problema das *fake news*, que também atinge os valores religiosos de uma forma extremamente violenta e discriminatória em alguns casos, tem assumido uma dimensão de *urgência*, na medida, em que têm interferindo de forma direta no resultado de eleições em várias democracias liberais do mundo. Interferindo de forma a comprometer a legitimidade dessas eleições.

A pesquisa sobre as questões apontadas utilizará o marco teórico da filosofia de *Jürgen Habermas* (1929-). Ele nos permitirá pensar de uma forma crítica a relação entre política, liberdade e manifestações religiosas. O primeiro passo é

retornar ao conceito de *secularização*. Com o surgimento da *modernidade* houve, no mundo ocidental, uma profunda ruptura no modo de viver e pensar da época medieval e uma das características mais marcantes dessa ruptura foi o processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, da natureza e da sociedade. Esse processo consistia na substituição do pensamento religioso por um pensamento racional, cujo modelo era o pensamento científico. Esse movimento teve também um grande impacto na dimensão dos *valores* e a influência dessa dimensão na vida social das pessoas. Isso porque a ciência criou uma imagem de si mesma como *neutra* em termos valorativos. Assim sendo, não apenas os conteúdos religiosos foram sendo afastados da organização social, mas junto com eles os outros conteúdos valorativos, como os morais, políticos ou estéticos. Segundo Habermas, (1990, p.13), o processo de secularização levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *secularização* das sociedades modernas.

O progresso da ciência e da tecnologia fundado na subjetividade cartesiana do *cogito* provoca o desenvolvimento de uma visão de mundo centrada na razão humana e na sua capacidade de explicar todos os fatos através de conexões causais que só poderiam ocorrer em um mundo *secularizado*. Segundo José Carlos de Souza,

A matematização e a quantificação da natureza provocaram um profundo impacto na autocompreensão do homem ocidental e de seu mundo. O mecanismo da física newtoniana colocou em xeque a antiga concepção do mundo como um cosmos sagrado. O atomismo subjacente a um universo mecânico desafia as pressuposições básicas de uma teologia da história (SOUZA, 2005, p.34).

O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a visão de mundo secular-científica pela população em geral, abarcando até mesmo os religiosos.

A ciência começa a exercer sua influência sobre a própria religião, e a extensão dessa influência pode ser mais bem apreciada quando consideramos que o discurso religioso passa a se referir a supostas evidências "científicas" como fundamentação de sua própria atividade (SOUZA, 2005, p.48).

O chamado projeto *iluminista* pretendia lançar a *luz* da razão sobre a *escuridão* das crenças, incluindo aqui, é claro, as crenças religiosas. A ideia básica era substituir o pensamento religioso pelo racional científico em *todas* as esferas da sociedade. Esse projeto foi *aparentemente* bem sucedido, na medida em que as tradições religiosas vão perdendo gradativamente o espaço que ocupavam na esfera pública, passando a ter uma atuação apenas na dimensão *privada* da existência humana. Segundo Habermas,

(...) como consecuencia de la *diferenciación funcional de los subsistemas sociales*, las iglesias y otras organizaciones religiosas perdieron el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedaron restringidas a su función propiamente dicha de administrar los medios de salvación. El ejercicio de la religión se convirtió en asunto privado y en general perdió influencia y relevancia pública (HABERMAS, 2008, p.4).

No entanto, as tradições religiosas e comunidades de fé não só não desapareceram como voltaram a ter relevância na esfera pública. O fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, deste a última década do século XX, grande importância na vida política das pessoas,

Segundo Habermas,

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tido como superior (HABERMAS, 2007, p. 129).

A partir do movimento político iniciado no Irã, quando um regime corrupto e ditatorial imposto pelo Ocidente foi derrubado e substituído por uma teocracia dirigida pelos aiatolás, outros países começaram a constituir governos baseados em leis religiosas. A ideia de um Estado religioso assustou os governos laicos ocidentais, que consideraram tal movimento como uma regressão histórica característica dos costumes orientais. No entanto, não é bem assim. Principalmente porque a revitalização das religiões e sua participação na esfera pública política não é um fenômeno restrito ao *Oriente*.

(...) o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso. (...) nos Estados Unidos (...) todas as pesquisas de opinião confirmam que a elevada porcentagem dos cidadãos religiosamente ativos permaneceu relativamente constante durante os últimos sessenta anos (HABERMAS, 2007, p.130-131).

Habermas ainda lembra que *o presidente Bush deve a sua vitória a uma coalizão de eleitores cujos motivos predominantes eram religiosos* (HABERMAS, 2007, p.133). Aqui no Brasil podemos falar da *Teologia da Libertação* e, mais recentemente, dos movimentos *Pentecostais* e sua forte participação política partidária. Não podemos simplesmente ignorar ou desconsiderar a participação política de parcelas cada vez mais significativas de cidadãos, que assumem os

discursos religiosos como *orientadores* de suas ações públicas. Lembrando que a *laicidade* do Estado, ao excluir o discurso religioso das políticas públicas, não visa a expulsão da religião da sociedade, mas muito antes pelo contrário, visa garantir o direito de existência de todas as tradições religiosas. É função do Estado laico proteger o direito do cidadão de ter e poder manifestar livremente uma crença religiosa. Desta forma, cabe à Filosofia pensar, não a exclusão da religião da discussão política, mas formas racionais não violentas de levar adiante essa discussão.

2 | LIBERDADE COMUNICATIVA E LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* associada a uma *racionalidade* comunicativa. Esse par de conceitos é fundamental para a legitimidade de um Estado democrático de direito, pois ele se contrapõe ao par *ação/racionalidade instrumental*. Os objetivos da *ação/racionalidade comunicativa* é o *entendimento mútuo* e a *liberdade*, enquanto os objetivos da *ação/racionalidade instrumental* é o *sucesso de um projeto* e a *dominação*. Sendo que esse *sucesso* só depende da manipulação adequada das forças envolvidas, por isso, ele pode ser movido por *interesses unilaterais*. Já o *entendimento mútuo* é obtido quando os sujeitos agentes alcançam um *consenso* equilibrado, através de uma discussão racional, na qual todos potencialmente envolvidos na decisão puderam livremente participar.

Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas mostra como a ideia kantiana de *razão prática* orientadora da ação moral justa pode ser substituída pela ideia de *razão comunicativa* também orientadora de ações morais justas. Parece a princípio ser uma mera troca de nomes, mas não é, são duas coisas muito diferentes. Segundo Habermas,

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é, então, aquela ação orientada para o entendimento mútuo entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como por exemplo,

obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, a finalidade (*telos*) imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas, ao estabelecer a *linguagem como entendimento*, é utilizar a *ação comunicativa* como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação.

Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas “estratégicas” de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; implicam a suspensão de certas pretensões de validade (especialmente a da veracidade), são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento (McCARTHY, 1978, p.287).

A *racionalidade instrumental* opera com o tradicional modelo *sujeito-objeto* da filosofia da consciência, que limita o alcance da racionalidade à verdade objetiva dos fatos, excluindo a validade de normas e valores. Já a *racionalidade comunicativa* utiliza o modelo *falante-ouvinte* da filosofia da linguagem permitindo uma abordagem racional acerca da validade não apenas de fatos verdadeiros, mas de normas justas também. Importante observar que, enquanto a racionalidade instrumental privilegia o operador individual solitário, a racionalidade comunicativa só opera com, no mínimo, dois sujeitos em interação. Segundo Habermas,

Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validade e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*) apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*) (HABERMAS, 1984, p.137).

Habermas estabelece um conceito *processual* de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser “honradas”, ou melhor, *justificadas* quando necessário. Se eu digo: “a Terra é redonda” ou “toda criança deve freqüentar a escola”, estou simultaneamente levantando a pretensão de que aquilo que eu falo é válido, ou seja, que a afirmação é *verdadeira* e que a prescrição é *justa*. É uma *pretensão*, porque ela possui um aspecto *hipotético* ou *conjectural*, ou seja, pode ser questionada a qualquer momento. A comunicação entre as pessoas transcorre normalmente com base em um *consenso de fundo*, ou seja, os participantes da

comunicação tacitamente *concordam* (aceitam sem problematizar a validade) com aquilo que está sendo dito. Isso permite o funcionamento normal da interação comunicativa. Se eu peço uma informação, preciso confiar que o sujeito irá me fornecer uma informação válida. Mas se esse *consenso prévio* é condição essencial para o funcionamento pragmático da comunicação, isso não significa que ele não possa ser questionado a qualquer momento. O meu interlocutor pode me questionar dizendo que “a Terra *não* é redonda” e que “as crianças *não* devem freqüentar a escola” e caberá a mim a tarefa de justificar *discursivamente*, de forma argumentativa e racional, as validades pretendidas.

Trata-se de um *pressuposto inevitável da pragmática comunicativa*, ou seja, do uso da fala no cotidiano pelas pessoas que buscam o entendimento para poderem coordenar suas ações sociais. Lembre-se que o *entendimento* é a finalidade original da comunicação. Ora, só existe busca do entendimento, quando os sujeitos estão dispostos a ouvirem os argumentos dos outros, e a partir disso, aceitarem os argumentos ou contra-argumentarem de forma racional. Se a linguagem fosse só obedecer a comandos, sem questionamentos, os sujeitos não teriam interesse em desenvolvê-la. De onde viria o interesse de interagir com sujeitos fechados a qualquer forma de troca cognitiva e/ou emocional? Só existe comunicação *autêntica*, que busca o entendimento mútuo, onde existe a possibilidade dos interlocutores dizerem *não*. Essa é a *liberdade comunicativa*, pressuposto básico e inevitável de toda comunicação *legítima*, não distorcida.

Assim podemos definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social. A *liberdade comunicativa* permite aos interlocutores dizerem *sim* ou *não* às pretensões de validade levantadas durante a comunicação entre eles, sendo que essas pretensões dependem de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validade confirmada ou recusada. Um locutor ao dar uma *ordem*, levanta inevitavelmente à pretensão de que a *norma* na qual se baseia a ordem é *justa*. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, obrigando o locutor a justificá-la. Assim, por exemplo, um professor ao *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas da instituição escolar a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a justiça desse ordenamento para os estudantes. Se esse mesmo professor *ordenasse* aos estudantes que eles lavassem o seu carro em troca de pontos para a disciplina, provavelmente ele seria questionado imediatamente e não seria capaz, desta vez, de justificar a legitimidade da norma que sustenta a sua ordem. A *liberdade comunicativa* gera a *obrigação* dos agentes sociais buscarem um entendimento não violento entre eles. Segundo Siebeneichler,

(...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rechaçada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este *Alter* diga "não" à pretensa validade asseverada (SIEBENEICHLER, 2014, p.44).

Importante observar que essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validade da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida.

A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam a *responsabilidade* por aquilo que falam e as conseqüências previsíveis dessa fala. Podemos chamar essa responsabilidade de *autoral*. Ou seja, ao mesmo tempo em que o locutor é livre para expressar os seus argumentos, ele também está *condicionado* a se *responsabilizar* por esses argumentos através da obrigação de justificá-los. O professor que mandou os alunos lavarem o seu carro é o *autor* dessa *ordem* e desta forma, ele está *obrigado* a justificá-la de forma racional. *Palavras geram obrigações para seus autores*. A *responsabilidade autoral* exige a justificção racional daquilo que foi dito. Habermas entende que em uma sociedade *democrática*, os agentes sociais devem compreender a si mesmos como *autores* das ações geradas por suas falas e, desta forma, assumir a responsabilidade racional por elas. Os agentes sociais só podem ser efetivamente livres, na medida em que possuem razões adequadas para suas falas e ações. Segundo Siebeneichler,

Habermas toma como ponto de partida a ideia de que a liberdade da vontade (...) tem de ser entendida como um atributo exclusivo de pessoas que se entendem a si mesmas como autoras (*Urheber*) de suas ações e que se encontram, além disso, situadas em um mundo de pretensões de validade resgatáveis mediante argumentos. Nesse mundo, elas tomam consciência da autoria e da responsabilidade de suas ações (SIEBENEICHLER, 2011, p.348).

Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validade (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma *discussão argumentativa*¹ com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. É assim que o *espaço público* é usado como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias sem o uso da violência física ou psicológica, mas apenas da fala argumentativa.

Assim, podemos inferir que a *liberdade de expressão* é derivada da *liberdade comunicativa*. A diferença fundamental entre as duas liberdades é que a *comunicativa*

1. Habermas chama a discussão argumentativa visando um consenso racional de *discurso*.

é *formal*, pois ela não fala de *conteúdos*, mas da *possibilidade formal* de qualquer locutor questionar uma fala e se posicionar diante dela. Já a liberdade de expressão é *material*, ou seja, *conteudística*, pois ela depende *daquilo que é dito*. A liberdade de expressão está condicionada pela *obrigação*, e por que não dizer, *capacidade*, do locutor de sustentar aquilo que é dito. A *responsabilidade autoral*, em relação à liberdade de expressão, não significa simplesmente *nomear* o autor da fala, mas responsabilizá-lo pela sustentação racional daquilo que é falado. Não é uma responsabilidade *formal*, mas *material*, porque ela se torna insustentável para alguns conteúdos, como, por exemplo, o desrespeito aos valores religiosos dos outros. Veja bem, a *liberdade comunicativa* permite, *formalmente*, que o locutor *discorde* dos valores religiosos transmitidos em um discurso, mas não permite, *materialmente*, que o locutor *expresse* de forma absurda e injustificada a sua rejeição aos valores religiosos. Não existe *liberdade de expressão* para injuriar, difamar, pregar o ódio e a violência. Simplesmente porque *conteúdos racionalmente injustificados e irracionais* não devem ser expressos em um contexto de busca do entendimento nas interações sociais.

3 | CONCLUSÃO

Assim, a partir do pensamento de Habermas, podemos argumentar que a *liberdade de expressão* não é *idêntica* à *liberdade comunicativa*, sendo essa última, a liberdade básica de uma sociedade democrática. Pode-se e deve-se estabelecer *limites* para a *liberdade de expressão* a partir das *obrigações* estabelecidas pela *responsabilidade autoral*. Não devemos entender a *liberdade de expressão* como uma liberdade incondicionada, que não exige nada de quem expressa seus pontos de vista, seja com argumentos ou não. Os sujeitos são livres para se expressarem *desde que* eles assumam a responsabilidade pela autoria de suas expressões e junto com essa responsabilidade assumam a obrigação de justificá-las racionalmente. Essa obrigação implica na disposição de aceitar a argumentação mais racional e, se for o caso, interditar ações e expressões que não se sustentem em termos argumentativos racionais. Não se trata de uma censura *a priori*, mas de uma interdição *a posteriori* fundada na experiência discursiva do debate público e sua exigência de justificabilidade racional para a liberdade de expressão. Essa interdição *a posteriori argumentativa racional* busca alcançar um consenso na sociedade, sempre lembrando que tal consenso pode ser questionado a qualquer momento. Desta forma, uma determinada interdição pode ser suspensa no futuro, desde que argumentos públicos racionais sejam usados para isso.

No aspecto jurídico, dentro de uma concepção procedimental de direito, interdições racionalmente aceitáveis podem se institucionalizar na forma da lei.

Direitos subjetivos são *cooriginários* aos direitos objetivos das comunidades e, portanto, é um erro tentar sobrepor um ao outro. O direito subjetivo do locutor de expressar seus preconceitos² não se sobrepõem aos direitos objetivos das comunidades de não sofrerem nenhum preconceito.

Los derechos subjetivos no están referidos ya por *su propio concepto* a individuos atomísticos y extrañados, que autoposesivamente se empecinen unos contra otros. Como elementos del orden jurídico presuponen más bien la colaboración de sujetos que se reconocen como sujetos de derechos, libres e iguales en sus derechos y deberes, los cuales están recíprocamente referidos unos a otros. Este reconocimiento recíproco es elemento integrante de un orden jurídico del que derivan derechos subjetivos cuyo cumplimiento es judicialmente exigible. En este sentido los derechos subjetivos y el derecho objetivo son cooriginales. Ahora bien, lo que en esta perspectiva no sería admisible sería una comprensión estatista del derecho objetivo; pues éste sólo puede provenir de los derechos que los sujetos se reconocen recíprocamente (HABERMAS, 2001, p.154).

O fundamental é sempre manter o espaço público aberto à argumentação racional para todos os assuntos que sejam de interesse social. Somente esta discussão aberta permitirá que conflitos sejam resolvidos sem a utilização da violência, que o outro seja respeitado e aceito, em suas particularidades e crenças, e que todos possam conviver em paz.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**. Madrid: Ed. Trotta, 3ª Ed., 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Religion and Rationality**. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action (vol. 1)**. Trad. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

MCCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista Brasileira de Direito Constitucional** – RBDC, São Paulo, n. 17, p.341-360, jan./jun. 2011.

2. Certamente que o direito não pode legislar sobre a possibilidade do sujeito expressar seus "preconceitos" em privacidade absoluta (sem envolver o constrangimento do outro).

SINAIS DOS TEMPOS EM “TEMPOS LÍQUIDOS”: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI

Data de aceite: 27/10/2020

Ademilson Tadeu Quirino

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Ligia Maria dos Reis Matos

Fundação Educacional de Caratinga e Iniciação Teológica, pela PUC-RJ
Academia Caratinguense de Letras
Academia de Letras de Teófilo Otoni

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo, refletir sobre os “sinais dos tempos” em “tempos líquidos”, como desafios para o século XXI e os caminhos apontados pelo Papa Francisco, sem deixar de levar em consideração a reflexão do Concílio Ecumênico Vaticano II, como também o pensamento do teólogo José Comblin e do sociólogo Zygmunt Bauman. Tivemos como escopo verificar elementos que apontam para reflexões profundas sobre os sinais dos tempos em uma cultura alimentada pelo consumo obsessivo compulsivo. Uma estrutura do descartável e do aceleração da exclusão social. Buscamos ressaltar a questão do fenômeno das migrações e o apelo do Papa Francisco para a sociedade do mundo contemporâneo, salientando a influência do pontificado de Francisco nas questões sociais, econômicas, políticas e religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: Sinais dos tempo; tempos líquidos, Papa Francisco.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the "signs of the times" in "liquid times", as challenges

for the 21st century and the paths pointed out by Pope Francis, while taking into account the reflection of the Second Vatican Ecumenical Council, as well as the thought of theologian José Comblin and sociologist Zygmunt Bauman. We had as scope to verify elements that point to deep reflections on the signs of the times in a culture fueled by obsessive compulsive consumption. A structure of disposable and accelerating social exclusion. We seek to highlight the issue of the phenomenon of migration and the appeal of Pope Francis to the society of the contemporary world, emphasizing the influence of Francis' pontificate on social, economic, political and religious issues.

KEYWORDS: Signs of time; liquid times, Pope Francis.

1 | INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo, visitar alguns documentos do Vaticano II, do magistério da Igreja, algumas obras do Teólogo José Comblin e do Sociólogo Zygmunt Bauman, para refletir sobre os “sinais dos tempos” em “tempos líquidos”, como desafios para o século XXI e os caminhos apontados pelo Papa Francisco.

Verificar elementos que apontam para reflexões profundas sobre os sinais dos tempos em uma cultura alimentada pelo consumo obsessivo compulsivo. Uma estrutura do descartável e de aumento da exclusão social.

A pesquisa reflete a questão do fenômeno das migrações e o apelo do Papa

Francisco para a sociedade do mundo contemporâneo, salientando a influência do pontificado de Francisco nas questões sociais, econômicas, políticas e religiosas.

2 I SINAIS DOS TEMPOS: JOÃO XXIII E VATICANO II

No Dicionário do Concílio Vaticano II, o verbete sobre os sinais dos tempos, apresenta as seguintes variantes: “sinal do tempo”, “sinal dos tempos”, “sinais do tempo” e “sinais dos tempos” que se encontram desde a preparação do Concílio Vaticano II, na literatura teológico-pastoral, sendo que a última variante corresponde ao texto bíblico de Mt 16,3 onde os fariseus e saduceus vão até Jesus e pedem um sinal do céu, para pô-lo a prova e Jesus então dá a seguinte resposta: “Ao entardecer dizeis: Vai fazer bom tempo, porque o céu está avermelhado; e de manhã: hoje teremos tempestade, porque o céu está de um vermelho sombrio. O aspecto do céu, sabeis interpretar, mas os sinais dos tempos, não sois capazes” (Mt 16,2-3)!¹

Ao sentido dos “sinais dos tempos” não se impôs uma leitura unívoca. Seu significado depende do lugar onde está o respectivo intérprete ou melhor, a leitura dos sinais dos tempos sofre influência e interpelação a partir do lugar social do leitor.

Pensar os sinais dos tempos, a partir do lugar social de cada pessoa, com seu conforto e desconforto, pode levar a uma univocidade interpretativa dos sinais dos tempos que questiona sobre a possibilidade de uma leitura interclassista e intercultural entre diferentes setores eclesiais que porfiam na assunção da causa maior do Reino de Deus. Em diferentes contextos e tempos, o Verbo encarnado dá sinais de sua presença e lembra da tensa missão de estar no mundo sem ser do mundo².

Desde os primeiros séculos do cristianismo e a assunção seletiva da modernidade, encontra-se como entreposto histórico, a cristandade ocidental, herdeira da era constantiniana, na qual a Igreja se aliou ao Estado para exercer sua hegemonia política, o controle social e a exclusividade simbólica. Quando chegou o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica já havia perdido várias destas prerrogativas da era constantiniana, mas não o privilégio cultural da época (língua, hierarquia, indumentária litúrgica, centralização). O Vaticano II se deu conta de que a cristandade não é a Igreja e que com sua despedida pode surgir a possibilidade de uma Igreja mundial e plural, deixando de ser uma Igreja colonizadora³.

A ruptura do Vaticano II com a cristandade significou “assunção da pós modernidade”, os sinais dos tempos são os indicadores desse novo tempo, mas a regressão coletiva pode ser um sinal do tempo, um fenômeno que marca determinado

1 Cf. SUESS, Paulo. “Sinais dos Tempos” In. PASSO, João Décio e SANCHEZ, Wagner Lopes (coordenação). Dicionário do Concílio Vaticano II. São Paulo, Paulus, 2015. p. 895.

2 Cf. Ibid., p. 895.

3 Cf. Ibid., p. 895.

tempo e que como tal é conhecido e assumido por um setor da comunidade eclesial. Constata-se que, na maioria das comunidades religiosas, convivem fundamentalismo e progressismo, teologia da prosperidade e da libertação.

A utilização do termo “sinais dos tempos” (Mt 16,3) teve início com o Papa João XXIII, na Constituição Apostólica, *Humanae Salutis*, em 25 de dezembro de 1961, quando convocou o Concílio Ecumênico Vaticano II. Assim escreveu o Papa João XXIII:

Estas dolorosas averiguações conclamam ao dever da vigilância e despertam o senso da responsabilidade. Almas sem confiança vêm apenas trevas tomando conta da face da terra. Nós, porém, preferimos rearmar toda a nossa confiança em nosso Salvador, que não se afastou do mundo, por ele remido. Antes, mesmo, apropriando-nos da recomendação de Jesus, de saber distinguir “os sinais do tempo” (Mt 16,3), pareceu-nos vislumbrar, no meio de tanta treva, não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores para a Igreja e a humanidade. Pois mesmo as guerras sangrentas que se seguiram em nossos tempos, as ruínas espirituais causadas por tantas ideologias e os frutos de experiências tão amargas, não se processaram sem deixar úteis ensinamentos. E o progresso científico, que deu ao homem a possibilidade de criar instrumentos catastróficos para a sua destruição, fez com que se levantassem interrogações angustiosas: obrigou os seres humanos a se tornarem mais ponderados, mais conscientes dos próprios limites, mais desejosos de paz, atentos à importância dos valores do espírito; acelerou o processo de mais estreita colaboração e mútua integração entre os indivíduos, classes e nações, à qual, embora entre mil incertezas, parece já encaminhada a família humana⁴.

O Pontífice é incisivo quando afirma, em sua Constituição Apostólica, que os sinais dos tempos são sinais “que dão sólida esperança de tempos melhores para a Igreja e a humanidade” (HS 4). O papa compreende os sinais dos tempos como uma ruptura entre a proposta de Jesus e a proposta do poder religioso concentrado no templo de Jerusalém. Essa compreensão permite interpretar o pensamento de João XXIII, como ruptura entre a cristandade e a assunção de um tempo pós cristandade. Uma ruptura com dimensões culturais e políticas. Aqui está um paradigma (sinais dos tempos), que foi introduzido nos anos de 1960 e que é interpretado como metáfora e proposta a uma escuta atenta, não de uma voz ameaçadora que anuncia o fim do mundo, mas da voz de Deus na realidade histórica de hoje.

Vale lembrar que sete meses antes da *Humanae Salutis*, João XXIII, já havia assumido a realidade histórico social das questões do mundo, como lugar teológico através do método Ver, Julgar e Agir. Assim escreve, o Papa, na sua Carta Encíclica *Mater et Magistra*, em 15 de maio de 1961:

⁴ Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes
4 *Humanae Salutis*, n. 4.

sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: ver, julgar e agir⁵.

Os sinais dos tempos são a síntese deste método que exige um olhar histórico atento (Ver), crítico (Julgar) e pastoral (Agir) que permitiu ao Vaticano II colocar a Igreja nos trilhos da história, das sociedades e das culturas. *Aggiornamento* e sinais dos tempos, são como gêmeos. O *aggiornamento* é a práxis apontada pelos sinais dos tempos. É o *Kairós* que geralmente nasce fora de uma Igreja apologética, preocupada com sua identidade em oposição ao mundo. O Concílio toma para si a tarefa, na base da sólida esperança, embutida nos sinais dos tempos, de renovar a Igreja e fortalecer a humanidade⁶.

Já na Carta Encíclica *Pacem in Terris*, de 11 de abril de 1963, o papa João XXIII, dois meses antes de sua morte, utiliza a metáfora dos sinais dos tempos para mostrar uma categoria base de seu pensamento como testamento para o Vaticano II. Esta Encíclica com o seu paradigma sinais dos tempos encontrou aceitação positiva além das fronteiras eclesiais. As críticas surgiram, sobretudo, do âmbito do Conselho Ecumênico das Igrejas. Os sinais dos tempos interpretados como sinais históricos no “aqui e agora” fariam desaparecer quase por completo seu sentido escatológico original⁷.

Após a morte de João XXIII, é eleito Paulo VI, que retoma as atividades do Concílio Ecumênico Vaticano II. Em sua Carta de convocação para a segunda sessão do Concílio, em 14 de setembro de 1963, assim escreve:

Compreendendo bem os sinais e as exigências dos tempos atuais, nosso predecessor o Papa João XXIII, cuja piedosa lembrança está sempre viva em nós e no seio de toda a família cristã, com muita confiança e ousadia empreendeu esta obra grandiosa que é o Concílio Ecumênico Vaticano II. Estamos todos no pleno direito de pensar haver sido ele levado a isso por um impulso especial da divina Providência, que ‘tudo dispõe com suavidade’ (1 *Sab.* 8,1) e sapientissimamente provê ao bem da Igreja, conforme as suas necessidades... E é por isso que, desejosos de continuar com fervor não menor aquilo que com tanto ardor foi começado, pela presente carta, venerável Irmão, te convocamos para a continuação do Concílio Ecumênico Vaticano II, cuja segunda sessão, como sabes, cometerá a 29 de Setembro próximo⁸.

5 *Mater et Magistra*, n. 35.

6 Cf. SUESS Paulo. “Sinais dos Tempos”. In. PASSO, João Décio e SANCHEZ, Wagner Lopes (coordenação). *op. cit.* p. 897.

7 Cf. *Ibid.*, p. 897.

8 PAULO VI, Papa. Carta de Convocação para segunda sessão do Concílio. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/letters/1963/documents/hf_p-vi_let_19630914_concilio.html. Acesso em: 18/07/2020.

O Papa Paulo VI, em sua Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, de 06 de agosto de 1964, assume a palavra visionária do aggiornamento como orientação programática e a confirma como critério diretivo do Concílio Ecumênico e como estímulo à sua capacidade sempre atenta a descobrir os sinais dos tempos. Ele afirma:

A palavra, hoje famosa, do nosso venerado predecessor João XXIII de feliz memória, a palavra “atualização”, sempre a termos presente como orientação programática; confirmamo-la como critério diretivo do Concílio Ecumênico e continuaremos a recordá-la como estímulo à vitalidade sempre renascente da Igreja, à sua capacidade sempre atenta a descobrir os sinais dos tempos, e à sua agilidade sempre juvenil de sempre e em toda a parte “tudo provar e de tomar para si o que é bom (1Ts 5,21)⁹.

Com a Encíclica *Ecclesiam Suam*, aggiornamento e sinais dos tempos ganharam uma porta aberta para a tese final do Concílio. Neste contexto do Vaticano II, a Igreja iniciou a passagem da cristandade para o tempo da pós-cristandade, do mundo rural para o mundo urbano, a mudança do método dedutivo para o método indutivo, a metamorfose de uma mestra à aluna, de uma instituição exclusivamente mediadora da graça para o mundo a uma instituição também receptora da graça através do mundo¹⁰.

A Constituição Pastoral, *Gaudium et Spes*, afirma que é missão e dever da Igreja perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do evangelho, de maneira adaptada a cada geração, a respeito das perguntas do sentido da vida presente e futura, e da relação entre ambas. Fala da necessidade de conhecer o mundo em que se vive, com suas esperanças, aspirações e seu caráter dramático. Salienta a nova fase da história com suas profundas e rápidas transformações provocadas pelo homem, sobre seus juízos e desejos coletivos e individuais, seu modo de pensar com relação às coisas e às pessoas, uma verdadeira transformação social e cultural, que se reflete também na vida religiosa¹¹.

Ainda sobre a condição do homem no mundo de hoje, com suas esperanças e angústias, afirma a *Gaudium et Spes*: “nunca o gênero humano teve ao seu dispor tão grande abundância de riquezas, possibilidades e poderio econômico; e, no entanto, uma imensa parte dos habitantes da terra é atormentada pela fome e pela miséria, e inúmeros são ainda os analfabetos”¹². Constata o novo sentido de liberdade do homem de hoje e o surgimento das novas formas de servidão social e psicológica. Quando a *Gaudium et Spes* fala sobre a Igreja e a vocação do homem diz que o “povo de Deus, levado pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito

9 *Ecclesiam Suam*, n. 27.

10 Cf. SUESS Paulo. “Sinais dos Tempos”. In. PASSO, João Décio e SANCHEZ, Wagner Lopes (coordenação). *op. cit.* p. 898.

11 Cf. *Gaudium et Spes*, n. 4.

12 *Gaudium et Spes*, n. 4.

do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus”¹³.

Percebe-se que “perscrutar os sinais dos tempos” e “interpretá-los à luz do Evangelho” é a chave de leitura de um vasto leque de ruptura epistemológica e sistêmica e continuidade modernizante da *Gaudium et Spes*.

3 I SINAIS DOS TEMPOS EM JOSÉ COMBLIN: DESAFIOS AOS CRISTÃOS SÉCULO XXI

O teólogo, José Comblin, falecido em 27 de março de 2011, na cidade de Barras-BA, trouxe grandes contribuições para as reflexões teológicas deste século XXI. Neste item, a pesquisa ater-se-á, apenas, às seguintes obras de Comblin: “Desafios aos cristãos do século XXI”, “Desafios da cidade no século XXI” e “Quais os desafios dos temas teológicos atuais quando se refere aos sinais dos tempos”.

Comblin, destaca que o “mundo dos excluídos veio para ficar. Ele é produzido pelo sistema econômico atual, que vai gerando cada vez mais exclusão”¹⁴. Um cenário que parte da população consegue entrar no novo mundo da economia e outra parte não. A distância cultural aumenta entre os que têm condições de vida melhores e os que não têm condições de vida digna. Esse sistema econômico domina o mundo todo e cresce sem parar.¹⁵ Ele apresenta algumas reflexões e questionamentos para estes desafios:

- a. Os excluídos não vão desaparecer, porque conseguem sobreviver encontrando brechas no sistema e meios de subsistência. Vivem das migalhas dos poderosos. Eles formam um mundo próprio, com sua cultura e relações sociais. Vivem de uma economia informal. Abrem-se ao mundo sem criar comunicação com o mundo. Eles estão hoje na cidade, desintegrados e fragmentados da cultura dominante, reinterpretam em uma nova cultura a exibição da cultura dominante¹⁶.
- b. A Igreja continua repetindo o discurso da opção pelos pobres e excluídos, mas está distante da realidade. Nota-se uma opção pelos incluídos, perdendo o contato com os excluídos. Um discurso que esconde a realidade e tranquiliza a consciência. A Igreja concentra suas forças em dois pólos: nos movimentos que crescem e florescem cada vez mais e nas paróquias urbanas. Nos movimentos estão adaptados à cultura dos incluídos. Uma tarefa para os movimentos do século XXI é o surgimento de vocações missionárias capazes de descer ao mundo dos excluídos.

13 *Gaudium et Spes*, n. 11.

14 COMBLIN José. *Desafios aos cristãos do século XXI*. São Paulo, Paulus, 2011. p. 7.

15 Cf. *Ibid.*, p. 7.

16 Cf. *Ibid.*, pp. 9-10.

Nas paróquias urbanas reúnem as pessoas do mundo dos incluídos. Inúmeras atividades pastorais ocupam o tempo dos melhores vigários. Não sobra tempo para cruzar a fronteira e ir ver o que está acontecendo com o seu vizinho de território paroquial. A visibilidade das igrejas e capelas não é muito grande. Uma família que mora a 100 metros da capela é ignorada, assim como é ignorada a presença das igrejas pentecostais que estão na mesma rua¹⁷.

- c. As CEBs não são a presença da Igreja no e do mundo dos excluídos porque não têm mais aquela importância que já tiveram. O seu espaço na dinâmica das dioceses é muito limitado. Outro aspecto é porque as CEBs estão ligadas ao mundo rural distante da matriz. No mundo urbano, apesar de concentrar o maior número de excluídos, as CEBs, não se multiplicam mais. Quem dela participa são agentes de promoção social que têm mais possibilidade de ascensão social para entrar no mundo dos incluídos. Não se pode negar a presença de parte das CEBs que são a Igreja no mundo dos excluídos. O desafio é a presença da Igreja no mundo dos excluídos. Não basta a utopia de uma nova civilização do amor. A utopia é necessária para manter a esperança, mas não basta. É necessário presença no mundo dos pobres. Trata-se de voltar às origens uma vez que houve afastamento delas. É assim que pensa a maior parte dos religiosos, que são pobres porque fizeram o voto de pobreza. É necessário uma nova CEBs que nasçam dos verdadeiros excluídos para ser fiel ao seu programa. Novos membros que pertencem realmente aos novos excluídos¹⁸.
- d. A presença da Igreja no mundo dos excluídos deve ser uma presença física alegre, de uma vida de ressuscitados que apesar dos sinais de morte, testemunham o Cristo ressuscitado. Os gestos de evangelização devem nascer de suas atitudes no meio dos pobres e excluídos, como Deus fez por meio de seu Filho Jesus. Nas misérias e nos piores lugares humanos Deus desceu. Nem todos na Igreja têm vocação missionária para fazer essa viagem, mas os que têm a Igreja deve apoiar, reconhecer e confiar nas obras do Espírito Santo. Precisa reconhecer a autonomia dos pobres para viver e crescer na sua cultura de pobres¹⁹.
- e. Conhecer a cultura do mundo dos excluídos, sua miséria física, moral. Requer primeiramente aprender a conhecer este ambiente de excluídos e miseráveis, onde Deus está presente e o Espírito atua. O missionário deve chegar nesse ambiente com sua pobreza total de ideias e projetos.

17 Cf. *Ibid.*, pp. 10-12.

18 Cf. *Ibid.*, pp. 13-17.

19 Cf. *Ibid.*, pp. 17-19.

O que for para ser feito será dito pelos próprios excluídos e pelos sinais da presença de Deus aí presentes. Faz-se necessário desfazer-se das ideologias para poder conhecer a cultura dos excluído por contato direto, imediato, vendo e, sobretudo, escutando²⁰.

- f. O que fazer? Nem tudo se pode fazer. Sempre haverá aspectos positivos e negativos. O que se pode fazer hoje parece um paliativo, mas esse paliativo pode melhorar muito a vida dos excluídos. O que se constata é a ausência dos padres no meio dos excluídos. Afirmar que essa é uma tarefa dos leigos é hipocrisia. Os padres conservam o poder. Graças a Deus há membros no clero que se comprometem. O que se percebe é que, se o clero não assumir positivamente novas lutas sociais, os excluídos ficarão desamparados sem condições de reagir²¹.

Os desafios para os cristãos do século XXI, ao presentes no novo modelo de sociedade, aristocrática, econômica e financeira. Não produz, só investe o dinheiro dos pobres, coloca a política a serviço dos interesses de uma classe que vive mentalmente em “Nova Iorque”. Hoje as pessoas trabalham relacionando-se com outras pessoas e diminuem muito o trabalho com máquinas e ferramentas. Formam uma categoria de pessoas que dependem totalmente uma das outras pessoas às quais devem agradar. O mais importante é agradar e convencer o outro de que o seu serviço vale, o que não oferece segurança do emprego nem garantia de um futuro melhor para o trabalhador²².

Com relação à dignidade humana, o que lhe confere valor é o seu agir. Esse agir expressa personalidade, liberdade e dignidade humana. Nesse sentido a vocação cristã confere dignidade à medida que liberta a pessoa e a torna capaz de agir a serviço de seu próximo. Para se chegar a uma autêntica consciência da dignidade humana é necessário educação para a liberdade. Neste contexto, pode-se pensar na família, na segurança, e no trabalho.

3.1 Sinais dos tempos nesta cultura desafiadora do século XXI

Há duas maneiras da Igreja enxergar os desafios hoje, segundo Comblin: a) Contemplar o desafio do evangelho mediante o questionamento de como, onde, quando se pode anunciá-lo na nova situação cultural, numa sociedade conduzida por um novo sistema de valores que está substituindo a cristandade; b) uma vez que a Igreja perdeu o espaço para a nova cultura, como reconquistar esse espaço, recuperar o prestígio perdido e a audiência que teve durante tantos séculos?²³ Aí está a complexidade dos desafios da Igreja na pós-modernidade.

20 Cf. *Ibid.*, pp. 19-20.

21 Cf. *Ibid.*, pp. 21-29.

22 Cf. *Ibid.*, pp. 29-36.

23 Cf. *Idem. Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo, Paulus, 2011 p. 36.

A reflexão de Comblin traz novas luzes sobre os “sinais dos tempos”, tema lançado por João XXIII. O tema, segundo ele, não desapareceu, no entanto, a interpretação desses sinais é bastante diversa. Para os movimentos de direita, os tempos são favoráveis para a Igreja. Diante da morte das ideologias, desafios do *marketing*, os caminhos estão abertos e o tempo é favorável para reconquistar o poder perdido durante a modernidade. Não há dúvida que essa foi a interpretação do Papa João Paulo II, nos primeiros anos de seu pontificado até a queda do império soviético. As desilusões foram sentidas rapidamente. O Papa e a burocracia do Vaticano acharam que o triunfo da Igreja estaria próximo, até os últimos anos do século XXI²⁴.

Surgem então alguns questionamentos: Que tipo de cristianismo a burguesia quer instalar na Igreja? O que fazer com os pobres? Uma vez que a Igreja tiver acumulado um grande poder temporal, como vai fazer para conquistar as consciências?²⁵

A partir destas questões elencadas por Comblin, vale ressaltar a sua reflexão sobre os sinais dos tempos, 40 anos depois do Concílio Vaticano II: “há outra interpretação dos sinais dos tempos, que não parte dos sinais de êxito ou de triunfo temporal da Igreja, mas que provém da lembrança do Vaticano II. Em 40 anos, a cúria romana conseguiu destruir as vertentes principais do Vaticano II. Esse é um sinal poderoso.” Isso significa que todas as esperanças levantadas pelo Vaticano II se apagaram. Novamente atravessando a noite escura e retornando ao final do Papado de Pio XII. A Igreja perdeu o contato com a modernidade e ignora a pós-modernidade. A hierarquia busca poder, como nos tempos da cristandade. Não entende o porquê do anticlericalismo dos católicos da Europa e dos Estados Unidos e nem a evasão de católicos para as Igrejas pentecostais. Contenta-se com o resto que ainda tem e entrega o seu futuro aos movimentos direitistas²⁶.

No quadragésimo aniversário do Concílio Vaticano II, Comblin, destaca alguns sinais dos tempos, do mundo pós-moderno. O desafio do imperialismo é um dos sinais dos tempos. O outro é o tipo de civilização e de sociedade humana que o império dissemina, usando todos os recursos das técnicas de comunicação no mundo inteiro. A civilização individualista americana tende a destruir todos os laços de solidariedade. A busca do dinheiro de modo individualista é a lei social básica. A religião é também um bem de consumo e está submetida aos critérios da rentabilidade. Ela deve oferecer satisfações imediatas, de tal modo que o consumidor de bens religiosos sinta que o que recebe vale o dinheiro investido²⁷.

As elites acolhem o império americano como um grande valor, porque

24 Cf. Idem. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo, Paulus. 2005, p. 87.

25 Cf. *Ibid.*, pp. 88-89.

26 Cf. *Ibid.*, p. 90.

27 Cf. *Ibid.*, p. 92.

estão associadas aos seus privilégios. Essa civilização do consumo, da satisfação imediata e do dinheiro penetra em todos, deixando as pessoas contaminadas sem que se deem conta. Esse consumismo individualista contradiz o evangelho de Jesus Cristo. O domínio dessa nova civilização ocidental é tão forte que as grandes massas já foram conquistadas. Neste contexto a libertação dos pobres é uma ameaça à civilização do consumo. Parece que as faltas contra algumas regras litúrgicas são mais graves e mais importantes do que essa nova civilização do consumo e do dinheiro²⁸.

Esses sinais dos tempos são muito mais sérios que os sinais presentes na época do Vaticano II. No entanto, a situação de destruição da solidariedade humana é muito mais grave. Nunca se falou tanto em solidariedade com tamanha hipocrisia. Pode-se dizer que esta é uma época da hipocrisia tecnológica e científica, onde se vive uma mentira cientificamente elaborada, com discurso fabricado. O impacto da nova cultura ocidental deveria ser um tema teológico de primordial importância. A questão permanece aberta. Quem se habilita a procurar resposta? Questiona Comblin²⁹.

4 | SINAIS DOS TEMPOS EM TEMPOS LÍQUIDOS NA ERA BAUMAN E PAPA FRANCISCO

O sociólogo Zygmunt BAUMAN³⁰, em sua obra *Modernidade líquida*, onde cunhou a célebre nomenclatura para a sociedade moderna: “*Fluidez, liquidez*”³¹, destaca essa nomenclatura como uma metáfora principal para definir a presente era da modernidade. Em várias obras posteriores a esta, tais como: *Amor líquido*, *Medo líquido*, *Vida líquida*, *Tempos líquidos*, *Vigilância líquida*, *Cultura do mundo líquido moderno* e *44 Cartas do mundo líquido moderno*, Bauman aprofunda esta reflexão. Antes de ressaltar o que é líquido para o pensamento de Bauman, ressaltaremos as características que ele apresenta no prefácio de sua obra *Modernidade Líquida*.

As características dos fluidos mostram que os líquidos, diferentemente dos sólidos não mantêm sua forma com facilidade. Eles não fixam o espaço nem se prendem no tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo, os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos a mudá-la; o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; o que, afinal

28 Cf. *Ibid.*, pp. 92-93.

29 Cf. *Ibid.*, pp. 93-94.

30 Sociólogo polonês, nasceu em 19 de novembro de 1925, emigrou para a Inglaterra, depois de passar pelo Canadá, EUA e Austrália. Grande pensador da modernidade, a qual qualificou tão bem com o célebre conceito de “liquidez”. Professor emérito de Leeds e Varsóvia e Autor de várias obras.

31 “Fluidez” é a qualidade de líquidos e gases. O que os distingue dos sólidos, como a Enciclopédia britânica, informa, é que eles não podem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis e assim sofrem uma constante mudança de forma quando submetidos a tal tensão (*Modernidade Líquida*, p. 7).

preenchem apenas “por um momento”. Em certo sentido, os sólidos suprimem o tempo, já os líquidos, ao contrário, o tempo é o que importa³².

Os fluídos movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Quando os fluídos encontram com os sólidos os alteram, molhando-os ou encharcando-os. A mobilidade extraordinária dos fluídos é o que os associa à ideia de “leveza”. Há líquidos mais pesados que muitos sólidos, mas ainda assim tende-se a vê-los como mais leves, menos “pesados” que qualquer sólido. Associa-se “leveza” ou ‘ausência de peso” à mobilidade e à inconstância: sabe-se pela prática que quanto mais leve viaja, com maior facilidade e rapidez se move. Essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando se quer captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da modernidade³³.

Segundo Bauman, seria imprudente negar a profunda mudança que o advento da modernidade fluída produziu na condição humana³⁴. Quando se refere ao modelo fordista diz que ele era a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase, “sólida”. Estar na Ford era ter a vida ganha³⁵. Pode-se dizer que a sociedade líquida moderna é uma sociedade do consumo que tem por premissa satisfazer os desejos humanos de uma forma que a sociedade do passado não conseguiu realizar ou sonhar. É uma promessa de satisfação que só permanecerá sedutora enquanto o desejo continuar irrealizado. Essa sociedade do consumo consegue tornar permanente a insatisfação³⁶.

Outra questão apresentada por Bauman é a sociedade do “medo líquido”, o espectro do planeta negativamente globalizado, onde todos estão em perigos e todos são perigosos uns para os outros. Ele diz que nesta sociedade do medo há apenas três papéis a desempenhar: “perpetradores, vítimas e ‘baixas colaterais’, e não há carência de candidatos para o primeiro papel, enquanto as fileiras daqueles destinados ao segundo e ao terceiro crescem interminavelmente³⁷.

No pensamento de Bauman, sobressai de maneira bem forte o viveiro das incertezas neste novo ambiente da modernidade em tempos líquidos. Ele levanta cinco desafios que possibilitam compreender essa nova cultura dos tempos líquidos:

Primeiro desafio: Passagem da fase “sólida” da modernidade para a “líquida”, ou seja, para uma condição em que as organizações sociais não podem mais manter sua forma por muito tempo, pois se decompõem e se dissolvem mais

32 Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p. 8.

33 Cf. *Ibid.*, p. 9.

34 Cf. *Ibid.*, p. 15.

35 Cf. *Ibid.*, p. 76.

36 Cf. *Idem*. *Vida líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, pp. 105-106.

37 *Idem*. *Medo líquido*, Rio de Janeiro. Zahar, 2008, pp. 126-128.

rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam³⁸.

Segundo desafio: a separação e o iminente divórcio entre o poder e a política, a dupla da qual se esperava, desde o surgimento do Estado moderno e até muito recentemente, que compartilhasse as fundações do Estado-nação “até que a morte os separasse”. Esse divórcio os leva a “subsidiar” “terceirizar” um volume crescente de funções que desempenhavam anteriormente³⁹.

Terceiro desafio: “A retratação ou redução gradual, embora consistente da segurança comunal, endossada pelo Estado, contra o fracasso e o infortúnio individuais retira da ação coletiva grande parte da atração que esta exercia no passado e solapa os alicerces da solidariedade social”⁴⁰. A comunidade foi destruída, os laços inter-humanos se tornaram mais frágeis e temporários. A exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados de mão de obra e de mercadorias inspira e promove a divisão e não a unidade. Incentivam as atitudes competitivas, ao mesmo tempo em que rebaixa a colaboração e o trabalho de equipe à condição de estratégias temporários que precisam ser suspensos ou concluídos no momento em que se esgotarem seus benefícios⁴¹.

Quarto desafio: o colapso do pensamento, do planejamento, da ação a longo prazo e o enfraquecimento das estruturas sociais nas quais estes poderiam ser traçados com antecedência levam a um desmembramento da história política e das vidas individuais numa série de projetos e episódios de curto prazo que são, em princípio, infinitos e não combinam com os tipos de sequência aos quais, conceitos como desenvolvimento, maturação, carreira ou progresso poderiam ser significativamente aplicados⁴².

Quinto desafio: responsabilidade em resolver os dilemas gerados por circunstâncias voláteis e constantemente instáveis é jogada sobre os ombros dos indivíduos dos quais se espera que sejam “*free-choosers*” e suportem plenamente as consequências de suas escolhas. A virtude que se proclama servir melhor as regras é a sua *flexibilidade*: prontidão em mudar repentinamente de táticas e de estilo, abandonar compromissos e lealdade sem arrependimento e buscar oportunidades mais de acordo com sua disponibilidade atual do que com as próprias preferências⁴³.

Ao apresentar estes desafios, cabe ressaltar uma reportagem de Fulvio Scaglione com o Sociólogo Bauman, publicando no jornal *Avvenire*, no dia 03 de julho de 2016, sobre a questão das migrações na Europa. A tradução desta entrevista é de Moises Sbardelotto. Perguntado sobre a hostilidade dos europeus com relação

38 Cf. Idem, *Tempos Líquidos*. Zahar, Rio de Janeiro, 2007, p. 7.

39 Cf. *Ibid.* p. 8.

40 *Ibid.* p. 8.

41 Cf. *Ibid.* pp. 8-9.

42 Cf. *Ibid.*, p. 9.

43 Cf. *Ibid.*, p. 10.

aos migrantes e a justificativas desta hostilidade alegando “questões econômicas”, Bauman responde: “Hoje, os europeus têm medo do futuro, perderam a confiança na capacidade coletiva de mitigar os seus excessos e de torná-lo mais amigável” que “o pensamento do futuro, hoje, desperta em nós, mais frequentemente, a ideia de uma catástrofe iminente, mas não a de uma vida mais confortável. E o estrangeiro representa tudo o que há de instável e de imprevisível na nossa vida”⁴⁴.

Ele convida a olhar para os migrantes como um sinal visível e tangível da fragilidade do bem-estar e das suas perspectivas. É muito difícil construir um Estado futuro livre de estrangeiros. Há pesquisas sérias mostrando que os imigrantes contribuem para a riqueza do país de chegada mais do que recebem em termos de serviços sociais. Outros estudos, além das conclusões do bom senso comum, mostram que a desconfiança contra os imigrantes e migrantes é maior onde há um número menor deles. Bauman ainda diz⁴⁵:

Na campanha do referendo para a *Brexit*, os moradores das áreas com menos imigrantes votaram para levar a *Grã-Bretanha* para fora da *Europa*. *Londres*, cidade de infinitas diásporas culturais e étnicas, votou para ficar. A suspeita, portanto, é de que a hostilidade contra os “*aliens*” foi gerada, principalmente, pelo fato de não ter havido a oportunidade de desenvolver a capacidade de interagir com as diferenças. Na falta desta, é fácil que os estrangeiros se tornem o símbolo das forças, reais mas distantes e desconhecidas, que regulam o andamento do mundo e geram aquele sentimento de precariedade que angustia tantos europeus⁴⁶.

Ao falar sobre os muros que estão sendo erguidos para impedir a chegada dos migrantes na “Europa e em outras partes do mundo, Bauman salienta que vive-se uma crise da separação entre poder e política: os poderes se livram do controle da política, e a política perde, assim, o mais importante dos pressupostos para produzir ações efetivas. Mas, acima dessa crise, há outra, a incongruência assinalada pelo sociólogo *Ulrich Beck*: já vivemos em uma condição cosmopolita de interdependência e troca em nível planetário, mas a nossa consciência cosmopolita ainda está nos seus primeiros suspiros. O sociólogo estadunidense *William Fielding Ogburn*, em 1922, em plena época colonialista e imperialista, cunhou a expressão “atraso cultural” para descrever o desconforto dos “selvagens” que eram expostos a uma forte pressão no sentido da modernização, mas ainda eram inocentes em relação à mentalidade moderna. É como se hoje fôssemos nós, os europeus, a levar o bastão na corrida de revezamento entre os continentes, o que gera ansiedade. O mercado, sob a forma de mercadorias e de bens, oferece uma ampla gama de

44 Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Contra a Europa da suspeita e para encontrar saída, escutem o Papa*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/557760-qcontra-a-europa-da-suspeita-e-para-encontrar-uma-saida-escutem-o-papaq-entrevista-com-zygmunt-bauman>. Acesso em 18/07/2020.

45 Cf. *Ibid.*

46 Cf. *Ibid.*

antidepressivos e de “antídoto”. Ele quer empurrar cada um de nós a esculpir um pequeno nicho consolador e bem equipado. Cada um por si, e os outros que se arranjam. Assim, nos cegamos em relação à natureza do nosso problema, em vez de nos ajudar a erradicar as suas causas⁴⁷.

A última questão levantada nesta entrevista foi: como fazer para ajudar os migrantes, ao invés de levantar muros? Bauman responde que há uma personalidade muito determinada para levantar certas questões, e se trata do Papa Francisco que faz isso, aliás, sem ter a pretensão de ter a varinha mágica, mas, ao contrário, convidando a fazer esforços justos, mas que também poderiam fracassar. Ele cita o discurso que o Papa Francisco proferiu no dia 6 de maio de 2016, na entrega do prêmio Carlos Magno, que deveria ser aprendido de cor:

Se há uma palavra que devemos repetir até nos cansarmos é esta: diálogo. Somos convidados a promover uma cultura do diálogo, buscando, com todos os meios, abrir instâncias para que ele seja possível e nos permita reconstruir o tecido social. A cultura do diálogo implica um autêntico aprendizado, uma ascese que nos ajude a reconhecer o outro como um interlocutor válido; que nos permita olhar para o estrangeiro, o migrante, o pertencente a outra cultura como um sujeito a ser ouvido, considerado e apreciado. É urgente para nós, hoje, envolver todos os atores sociais na promoção de uma ' cultura que privilegie o diálogo como forma de encontro, levando adiante a busca de consenso e de acordos, mas sem separá-la da preocupação com uma sociedade justa, capaz de memória e sem exclusões' (*Evangelii Gaudium*, 239). A paz será duradoura na medida em que armarmos os nossos filhos com as armas do diálogo, ensinarmos a eles a boa batalha do encontro e da negociação⁴⁸.

Na visão de Bauman, o Papa Francisco quer remover o destino da pacífica convivência dos políticos profissionais e do reino escuro da política, para levá-lo para as ruas, entre as lojas e os escritórios, aos espaços públicos onde todos nós nos encontramos. Ele quer confiar as esperanças do gênero humano não aos gerais do “choque de civilizações”, mas a nós, soldados comuns da vida cotidiana. Para que isso aconteça, devem-se realizar outras condições, e o papa nos lembra delas: “A justa distribuição dos frutos da terra e do trabalho humano não é mera filantropia. É um dever moral. Se queremos pensar as nossas sociedades de um modo diferente, precisamos criar postos de trabalho digno e bem remunerado, especialmente para os jovens. Isso requer a busca de novos modelos econômicos mais inclusivos e equitativos, não orientados para o serviço de poucos, mas para o benefício das pessoas e da sociedade. E isso nos pede a passagem de uma economia líquida a uma economia social”. Eu só tenho uma palavra para acrescentar, concluiu Bauman: “amém”⁴⁹.

47 Cf. Ibid.

48 Cf. Ibid.

49 Cf. Ibid.

5 | CONCLUSÃO

O Papa Francisco, neste seu pontificado, tem buscado nos sinais dos tempos, tematizado por João XXIII, ao convocar o Concílio Ecumênico Vaticano enxergar luzes no meio da escuridão. Os sinais dos tempos na “nova cultura” do século XXI, apresentada por Comblin e na “modernidade líquida”, trazida por Bauman, apontam novos caminhos que assustam e amedrontam. O papa Francisco apresenta caminhos, por meio de seu testemunho. Ele faz, e o seu agir estimula a todos a pensar uma sociedade que dialogue, que sai ao encontro do próximo, que cuide da “casa comum” etc. O que pode ser verificado na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, na Carta Encíclica *Laudato Si*, e na Exortação Pós Sinodal *Amoris Laetitia*, sobre o amor na família. Na *Laudato Si*, uma Encíclica que tem chamado a atenção de todos os setores da sociedade, o Papa explica a escolha tema com estas palavras:

Não quero prosseguir esta encíclica sem invocar um modelo belo e motivador. Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma. Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade. É o santo padroeiro de todos os que estudam e trabalham no campo da ecologia, amado também por muitos que não são cristãos. Manifestou uma atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Amava e era amado pela sua alegria, a sua dedicação generosa, o seu coração universal. Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior⁵⁰.

A reflexão teologia que o Papa traz na *Laudato Si*, tem sido reflexo dentro e fora da Igreja. Ele convoca a humanidade toda a reagir a essa cultura que consome e agride a vida. Haja vista, que muitas pesquisas e iniciativas já estão brotando. No campo acadêmico têm surgido reflexões profundas. Iniciativas concretas já estão aparecendo. Sinal de que as mudanças podem acontecer a partir de uma conversão à pessoa de Jesus e de pequenos gestos de amor ao próximo. Os sinais estão aí. Cabe a nós fazer o que o Mestre pediu: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito e amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,37-38) A vivência do mandamento de Jesus nos pequenos gestos de amor para com o próximo, pode gerar vínculos sólidos numa cultura de encontro e de diálogo neste século XXI, mesmo molhada por elementos de uma sociedade líquida.

50 *Laudato Si*, n. 10.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *A Cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Contra a Europa da suspeita e para encontrar saída, escutem o Papa*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/557760-qcontra-a-europa-da-suspeita-e-para-encontrar-uma-saida-escutem-o-papaq-entrevista-com-zygmunt-bauman>. Acesso em: 18/07/2020.
- COMBLIN, José. *Desafios aos cristãos do século XXI*, São Paulo, Paulus, 2011.
- COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais*. São Paulo, Paulus, 2005.
- COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo, Paulus, 2011.
- CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. São Paulo, Paulus, 2002
- JOÃO XXII, Papa. *Constituição Apostólica Humanae Salutis* - Coleção documentos da Igreja. São Paulo, Paulus, 1998.
- JOÃO XXII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra* - Coleção documentos da Igreja. São Paulo, Paulus, 1998.
- PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si*, São Paulo, Paulinas, 2015.
- PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo, Paulinas. 2013.
- PASSO, João Décio e SANCHEZ, Wagner Lopes (coordenação). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus, 2015.
- PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*. São Paulo, Edições Paulinas, 1964.
- PAULO VI, Papa. Carta de Convocação para segunda sessão do Concílio. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 18/07/2020.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado (em andamento) em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás (2004); Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais ICSH (2005) e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB (2011). É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

VANESSA ALVES PEREIRA- Mestranda em Educação pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2020). Especialista em Libras – Educação Especial pela FAEL (2019). Licenciada em Pedagogia pela Universidade Estácio de Sá (2017). Bacharel em Direito pela FAMP (2018). Atua como docente no Centro Universitário de Mineiros – UNIFIMES e na SEDUC/GO, como professora/intérprete no Colégio Estadual Professora Alice Pereira Alves – Mineiros/GO. E-mail: vanessa.apereira@educ.go.gov.br.

SONELLAINÉ DE CARVALHO- Especialista em Didática e Metodologia no Ensino Superior (2019) pela FAEC. Licenciada em Letras/Português pela Universidade Federal de Goiás (2003). Licenciada em Pedagogia pela Unicesumar - Universidade de Maringá (2019). Atua como docente na SEDUC/GO, ministrando aula de Língua Portuguesa no Ensino Médio e Coordenadora de Turno no Colégio Estadual Professora Alice Pereira Alves – Mineiros/GO. E-mail: sonellaine.carvalho@educ.go.gov.br.

ÍNDICE REMISSIVO

B

Bíblia Hebraica 54, 55, 56, 57, 58, 59

C

Confessionalidade 90

Congar 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108

E

Eclesiologia 102, 103, 104, 105, 106, 108

G

Gênero 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 27, 63, 64, 65, 123, 132, 135

H

Habermas 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118

I

Identidade negra 13, 16, 17, 26

L

Literatura infantil 13, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27

M

Medellin 102, 106, 107, 108

Morte 28, 29, 30, 33, 34, 35, 39, 86, 109, 110, 122, 125, 127, 130

Mulher 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 22, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 73, 74, 75

N

Narrativas bíblicas 54, 55, 56, 58, 60

P

Paradigmas 6, 90, 93, 99

Peregrinos 63

Preservação 35, 41, 42, 51, 52, 53

R

Racismo 13, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 26, 27

Relações raciais 13, 15, 26, 27

Religião 2, 3, 8, 10, 12, 21, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 40, 41, 45, 48, 78, 81, 83, 84, 86, 88, 89, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 127, 135

Restauração 41, 52, 54, 59, 79

S

Santos 16, 19, 21, 31, 33, 40, 63, 66, 67, 68, 69, 73, 91, 104

T





Tempos líquidos 119, 128, 129, 130, 134

Teologia 2, 5, 61, 76, 77, 78, 84, 88, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 111, 112, 121, 133, 135





Tolerância 109

X

Xintoísmo 28, 29, 30, 31, 32, 34

www.atenaeditora.com.br 
contato@atenaeditora.com.br 
[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 
www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Teologia e Ciência da Religião: Agenda para Discussão 2

www.atenaeditora.com.br 
contato@atenaeditora.com.br 
[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 
www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Teologia e Ciência da Religião: Agenda para Discussão 2